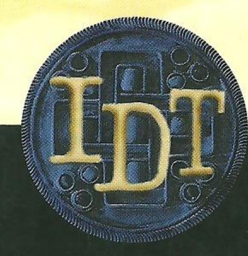
"Não é fácil determinar o gênero literário de uma introdução como esta. Ela não pode ser um resumo da matéria, muito menos se contentará com indicar fontes onde se possa estudar com mais profundidade as questões fundamentais da matéria, sem ao menos formular ou indicar aquilo que, na opinião do autor, seria um princípio de solução. Procurei evitar ambos os extremos, oferecendo em linhas gerais os conteúdos fundamentais da antropologia teológica, dando, ao mesmo tempo, espaço à informação relativa às diferentes opiniões sobre os problemas mais importantes." (L. F. Ladaria)

Luis F. Ladaria, SJ, nasceu em Manacor (Ilhas Baleares, Espanha, em 1944). Estudou na Universidade de Madri, na Pontifícia Universidade de Comillas, em Frankfurt e na Pontifícia Universidade Gregoriana, onde doutorou-se em teologia no ano de 1975 e ensinou teologia dogmática.

ISBN 85-15-01734-2
9 788515 017348
Cód. 3950

LUIS F. LADARIA
INTRODUÇÃO À ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

INTRODUÇÃO À ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA



LUIS F. LADARIA



Edições Loyola



INTRODUÇÃO ÀS DISCIPLINAS TEOLÓGICAS

Coleção organizada por Rino Fisichella e realizada pelos professores da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma

1. Jared Wicks, *Introdução ao método teológico*
2. Luigi Padovese, *Introdução à teologia patrística*
3. Paul Gilbert, *Introdução à teologia medieval*
4. Rino Fisichella, *Introdução à teologia fundamental*
5. John O'Donnell, *Introdução à teologia dogmática*
6. Jacques Dupuis, *Introdução à cristologia*
7. Salvador Pié-Ninot, *Introdução à eclesiologia*
8. Luis F. Ladaria, *Introdução à antropologia teológica*
9. Philip Rosato, *Introdução à teologia dos sacramentos*
10. Klaus Demmer, *Introdução à teologia moral*
11. Jos Vercruysse, *Introdução à teologia ecumênica*
12. Mihály Szentmártoni, *Introdução à teologia pastoral*
13. Charles André Bernard, *Introdução à teologia espiritual*
14. Marcel Chappin, *Introdução à história da Igreja*
15. Gianfranco Ghirlanda, *Introdução ao direito eclesial*

LUIS F. LADARIA

INTRODUÇÃO À ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

Tradução
Roberto Leal Ferreira



Edições Loyola

Título original
Introduzione alla antropologia teologica
© 1992 – Edizioni PIEMME Spa
15033 Casale Monferrato (AL) — Vila del Carmine, 5

Consultor técnico: Pe. Antônio Silva, CSSR
Preparação: Silvana Cobucci Leite
Revisão: Renato da Rocha Carlos
Diagramação: Paula R. R. Cassan

Edições Loyola
Rua 1822, nº 347 – Ipiranga
04216-000 São Paulo, SP
Caixa Postal 42.335 – 04218-970 – São Paulo, SP
(11) 6914-1922
(11) 6163-4275
Home page e vendas: www.loyola.com.br
Editorial: loyola@loyola.com.br
Vendas: vendas@loyola.com.br

ISBN: 978-85-15-01734-8

3ª edição: maio de 2007

SUMÁRIO

NOTA PRELIMINAR

Não é fácil determinar o "gênero literário" de uma introdução como esta. Ela não deve transformar-se num resumo da matéria, mas tampouco deve contentar-se em indicar onde é possível estudar as questões com maior amplitude, sem nem mesmo formulá-las ou pelo menos indicar o que, na opinião do autor, seria um princípio de solução. Procurei evitar ambos os extremos, oferecendo em linhas gerais os conteúdos fundamentais da "antropologia teológica" e, ao mesmo tempo, dando certo espaço à informação relativa às diferentes opiniões sobre os problemas mais importantes.

A bibliografia, numa obra deste gênero, sem dúvida deve ocupar um lugar importante, mas se for indicada exaustivamente não deixará lugar para outras coisas. Optei por selecionar os títulos mais recentes, uma vez que as publicações mais antigas se encontram indicadas nas obras gerais mencionadas no início e nas outras que serão indicadas nas notas.

Também omiti, em geral, as referências aos atuais comentários das Escrituras e aos verbetes dos léxicos e dicionários que o leitor, já iniciado no estudo da teologia, saberá encontrar sem dificuldade.

O leitor poderá encontrar uma exposição mais ampla de muito, mas não de tudo do que aqui se diz, em minha *Antropologia teológica*, publicada pela primeira vez em 1983. Esta nova reflexão sobre os mesmos temas, já passados alguns anos, deu lugar não a

uma revisão substancial, mas talvez a modificações de matiz e a ênfases diferentes. Na medida em que elas forem bem sucedidas, cumpre agradecer aos autores das novas publicações sobre o assunto e ao estímulo constante dos alunos da Pontifícia Universidade Gregoriana.

BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL

Indicamos aqui as obras gerais recentes (de preferência, embora não exclusivamente, católicas), sejam ou não estritamente tratados sobre a matéria, relacionadas às várias partes de nosso estudo ou aqui citadas com maior freqüência. Apresentamos outra bibliografia nas notas dos capítulos correspondentes. No início do último capítulo, relacionamos alguns tratados de escatologia publicados nos últimos anos. Ao longo de todo o livro, as obras abaixo são citadas de forma abreviada.

ALFARO, J., *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Assis, Cittadella, 1973.

ANCELLI, E. (org.), *Temi di antropologia teologica*, Roma, Teresianum, 1981.

Auer, J., *Il mondo come creazione*, Assis, Cittadella, 1977.

———, *Il vangelo della grazia*, Assis, Cittadella, 1972.

BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, III/1, III/2, Munique, EVZ, 2. ed. 1959, 1961.

V. BALTHASAR, H. U., *Teodrammatica. 2. Le persone del dramma. L'uomo in Dio. 3. Le persone... L'uomo in Cristo. 5. L'ultimo atto*, Milão, Jaca Book, 1982, 1983, 1986.

BENZO, M., *Hombre profano, hombre sagrado*, Madri, Cristiandad, 1978.

COLZANI, G., *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bolonha, Dehoniane, 1988.

FLICK, M.; ALSZEGHY, Z., *Fondamenti di una antropologia teologica*, Florença, Fiorentina, 1970.

———, *Il Creatore. L'inizio della salvezza*, Florença, Fiorentina, 1961.

———, *Il vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Florença, Fiorentina, 1964.

———, *Il peccato originale*, Brescia, Queriniana, 1972.

———, *I primordi della salvezza*, Casale Monferrato, Marietti, 1979.

GANOCZY, A., *Dottrina della creazione*, Brescia, Queriniana, 1985.

———, *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. Lineamenti fondamentali della dottrina della grazia*, Brescia, Queriniana, 1991.

GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión teológica del hombre*, Santander, Sal Terrae, 1987.

GOZZELINO, G., *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Antropologia teologica fondamentale*, Turim, ElleDiCi, 1986.

LADARIA, L. F., *Antropologia teologica*, Casale Monferrato-Roma, Piemme-P.U.G., 1986.

MOLTMANN, J., *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Brescia, Queriniana, 1986.

PANNENBERG, W., *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia, Queriniana, 1987.

PESCH, O. H., *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia, 1986.

RAHNER, K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma, Paoline, 1977.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teologia della creazione*, Roma, Borla, 1988.

———, *Imagen de Dios. Antropologia teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988.

SANNA, I., *L'uomo via fondamentale della Chiesa. Trattato di antropologia teologica*, Roma, Dehoniane, 1989.

SCHEFFCZYK, L., *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1975.

VV.AA., "La storia della salvezza prima di Cristo", in J. FEINER E M. LÖHRER (orgs.), *Mysterium salutis*, vol. IV, Brescia, Queriniana, 1970; "Azione della grazia di Dio", ibid., vol. IX; "La storia della salvezza nel suo compimento", ibid., vol. XI.

I

INTRODUÇÃO GERAL

1. A "ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA". DELIMITAÇÃO DO CONCEITO

Pode-se falar do homem, e de fato dele se fala, sob muitos pontos de vista: filosófico, psicológico, médico, sociológico... O termo "antropologia" tornou-se em muitos casos um termo equívoco. É evidente que a palavra nos remete ao homem, nos mostra que ele é o objeto material de nosso estudo. Mas isso não basta; precisamos deixar claro, e isso sem dúvida é muito importante, o ponto de vista a partir do qual procuramos abordá-lo. O adjetivo "teológica" diz-nos qual é esse ponto de vista: trata-se do que o homem é em sua relação com o Deus Uno e Trino revelado em Cristo. Ao mesmo tempo, indica-nos, pelo menos em linhas gerais, o método que precisamos seguir para alcançar o objetivo: o estudo da revelação cristã. Procuremos introduzir-nos na "antropologia teológica", ou seja, naquela disciplina ou, melhor ainda, naquela parte ou setor da teologia dogmática que nos ensina o que somos à luz de Jesus Cristo revelador de Deus.

Jesus Cristo é, com efeito, o revelador do Pai. Quando, na teologia cristã, se fala de revelação, é Deus que se dá a conhecer. Em outros volumes desta coleção, essa questão, que podemos fundamentalmente pressupor conhecida, é abordada de modo mais dire-

to. Devemos responder a uma outra pergunta: se é Deus quem se revela em seu Filho Jesus, que sentido tem falar do que a revelação cristã nos diz sobre o homem? É evidente que ele é o destinatário da revelação. Como pode então ser seu objeto? Num texto de capital importância, ao qual voltaremos com freqüência ao longo de nossa exposição, o Concílio Vaticano II disse que Cristo, ao revelar o mistério do Pai e de seu amor, desvela também plenamente o homem ao homem e lhe faz conhecer sua altíssima vocação (cf. GS 22). Enquanto destinatário da revelação, o homem é objeto dessa revelação. Enquanto destinatário do amor do Pai, chega a conhecer até as últimas conseqüências quem é ele mesmo. A verdade revelada é verdade de salvação. É justamente essa verdade que nos diz quem é o homem, fazendo-nos conhecer ao que ele é chamado; precisamos pressupor uma coerência fundamental entre nosso ser e nosso destino se não queremos que este último apareça como algo meramente exterior a nós mesmos, que não nos realiza interiormente. Enquanto destinatário da revelação salvífica, o homem é também, conseqüentemente, de um modo derivado, objeto dessa revelação. Deste ponto de vista, a denominação "antropologia teológica" se justifica. Também por isso se explica a pretensão que o cristianismo tem de oferecer uma visão original do homem, conhecida na fé e por isso objeto do estudo teológico. Essa visão deriva do que a fé nos diz sobre Deus e sobre seu Filho Jesus Cristo, que se fez homem por nós.

A própria revelação cristã, que nos fala de Jesus Cristo como o Filho de Deus encarnado e de nosso encontro com Ele na fé, pressupõe um conhecimento e uma experiência do que significa ser homem como sujeito livre e responsável por si mesmo. Do contrário não poderemos ter acesso a Jesus, nem ao mistério de sua encarnação. Por isso, a revelação cristã não pretende de modo algum ser a única fonte de conhecimentos sobre o homem. Antes, ela pressupõe expressamente o contrário. Sem perder nada da especificidade teológica, a reflexão cristã sobre o homem deve enriquecer-se com os dados e as intuições provenientes da filosofia e das ciências humanas. Todos esses conteúdos, porém, devem ser considerados sob uma luz nova e mais profunda: a luz da relação do homem com Deus. Esta é a dimensão última e mais profunda do ser humano, a única que nos dá a medida exata do que somos: o objeto privilegiado do amor de Deus, a única criatura da terra que Deus quis por si mesma (Vaticano II, GS 24), e que, no mais profundo de seu ser, foi chamada à comunhão de vida com o próprio Deus Uno e Trino.

Essa relação com Deus, sempre mediada por Cristo, que a revelação nos faz conhecer apresenta-se a nós de forma articulada, não simplesmente de um modo global em que não se dá a possibilidade de distinguir aspectos e pontos de vista. Pelo contrário, para ter uma visão completa do homem do ponto de vista da fé cristã, é preciso distinguir entre os aspectos fundamentais de nossa referência a Deus. Creio que as dimensões fundamentais a ser levadas em conta são três:

1. A dimensão mais própria e específica da antropologia teológica é a que se refere à relação de amor e de paternidade que Deus quer estabelecer com todos os homens em Jesus Cristo, seu Filho. Voltando ao texto do Vaticano II (GS 22) a que nos referimos no início destas reflexões, Jesus manifesta o homem ao homem na revelação do mistério do Pai e de seu amor. "Pela graça", por um favor divino, o homem foi chamado à filiação divina, a participar, no Espírito Santo, dessa relação que é própria somente de Jesus. Esta é a vocação definitiva e última do homem e de cada homem, a vocação divina (GS 22, 5). Somos amados por Deus em seu Filho e somos chamados a participar plenamente de sua vida no fim dos tempos.

2. Esse chamado e essa "graça", porém, pressupõem nossa existência como criaturas livres. Não temos em nós a última razão de ser da nossa existência. Existimos porque esse dom nos foi dado, pela bondade de Deus, que livremente quer dar-nos o ser. É claro que Deus nos criou para poder chamar-nos à graça da comunhão com Ele. Mas isso não significa que nosso ser de criaturas não tenha consistência própria, sempre em total referência a Deus, do qual recebemos tudo. Pelo contrário, essa consistência é necessária para que esse chamado, dirigido a nós mesmos, possa realizar-se. Por outro lado, a condição de criatura do homem não foi conhecida pela primeira vez com Cristo, mas já era suficientemente clara no Antigo Testamento, conhecem-na também outras religiões que se inspiram pelo menos em parte neste último (o Islã), e inicialmente poderia ser até conhecida filosoficamente. Por que, então, tal dimensão de criatura deve ser estudada pela teologia cristã? Não poderia ser considerada um dado prévio, já sabido? Não podemos contentar-nos com isso, porque a perspectiva a partir da qual, na teologia, se deve estudar a criação e, por conseguinte, a condição de criatura do homem é nova, é assinalada por Cristo desde o primeiro momento. Não existe outro ho-

mem senão aquele que, desde o primeiro momento, foi criado à imagem e semelhança de Deus; e tudo foi criado por meio de Cristo e caminha para Ele. A condição de criatura do homem é um determinante fundamental e total de seu ser e deve ser teologicamente considerado em sua própria consistência, enquanto de fato orientado para a comunhão pessoal com Deus de que é, ao mesmo tempo, o pressuposto necessário.

3. Em terceiro lugar, o homem criado por Deus e chamado à comunhão com Ele encontra-se sempre (mesmo que em medidas diferentes, de acordo com as circunstâncias) sob o signo do pecado, da infidelidade a Deus, sua própria e dos outros. O amor de Deus que nos criou e quer fazer de nós os seus filhos não encontrou no homem uma resposta adequada de acolhida, mas, desde o início, encontrou não só a indiferença, mas até a rejeição. A antropologia teológica deve considerar o homem em seu ser pecador, deve ocupar-se sobretudo do que a tradição teológica chama de "pecado original".

Contemplar o homem em sua relação com Deus, partindo de qualquer um desses três pontos de vista, não significa considerá-lo isolado da humanidade e da relação com os outros. Por sua própria condição de criatura, o homem é chamado a viver em sociedade. O pecado original é uma eloqüente demonstração, mesmo que em sentido negativo, da solidariedade humana. Enfim, a graça e o favor de Deus são vividos e experimentados sobretudo na Igreja.

Além disso, precisamos ressaltar que essas três dimensões que definem nossa relação com Deus não podem ser postas no mesmo plano. Não seria de todo correto apenas enumerá-las, sem fornecer alguma explicação. As duas primeiras são de ordem positiva, referem-se à constituição do homem, ao plano de Deus para ele. A terceira dimensão é acrescentada historicamente e, além disso, é de ordem negativa, algo que não deveria existir, que é destrutivo do ser do homem. Trata-se, porém, de uma dimensão real, que pertence existencialmente à nossa condição humana e, portanto, não pode ser deixada de lado. Não teríamos uma visão completa de nossa relação com Deus se não a levássemos em conta. Pelo contrário, nossa própria consideração do homem como "agraciado" por Deus e objeto de seu amor seria insuficiente sem ela, porque, segundo o Novo Testamento, um aspecto essencial do amor de Deus manifestado em Cristo é justamente o perdão misericordioso, a acolhida do pecador, sua "justificação".

Não é necessário insistir no fato de que essas três dimensões ou aspectos fundamentais de nossa relação com Deus não se referem a três homens, mas a um só. Será mais útil observar que tampouco nos encontramos diante de três etapas sucessivas, que podem ser delimitadas cronologicamente, destinadas simplesmente a ser superadas uma após a outra no caminho da vida pessoal ou da história da salvação. É evidente, pelo menos, que nossa condição de criaturas é um dado permanente; deixar de ser criatura significa voltar ao nada. São mais complexas as relações entre a graça e o pecado. Aqui devemos assinalar desde o início um ponto fixo de mudança, tanto na "historia salutis" como na vida de cada homem. Com sua morte e ressurreição, Cristo venceu o pecado e a morte, e nossa inserção nEle mediante o batismo é um acontecimento decisivo na história pessoal de cada cristão. Não podemos dizer, porém, que, até a vinda de Cristo ao mundo, não houvesse graça, nem que a vontade salvífica universal de Deus não abarcasse os que viveram até então, como tampouco podemos dizer que o pecado e suas conseqüências tenham sido eliminados totalmente depois da Páscoa, ou que desapareçam completamente no homem depois de seu batismo. A experiência cotidiana mostra-nos o contrário: a história do pecado continua no mundo, e no homem justificado e amigo de Deus também persiste o sinal do pecado, pelo menos em suas conseqüências e na interrogação sobre o destino final (isso não significa ignorar a esperança). Esses três aspectos que definem a relação do homem com Deus se encontram, portanto, unidos, embora de modo diverso, em cada homem e em todos os momentos da história.

O estudo do homem do ponto de vista da relação com Deus, articulado do modo que expusemos brevemente, constitui o objeto fundamental da antropologia teológica. Falamos da condição de criatura que o homem tem. Mas não apenas ele, também todo o mundo que nos circunda é criação de Deus. Neste mundo criado por Deus vive e age o ser humano. A reflexão sobre a criação em geral, mesmo se a rigor poderia ser feita em outro contexto, encontra-se em íntima relação com a antropologia; essa ligação já aparece nos primeiros capítulos do Gênesis. Por isso, parece apropriado, e assim se costuma fazer nos manuais e no ensinamento, incluir no quadro da nossa disciplina também o estudo desse problema. E assim se faz tradicionalmente, como veremos no parágrafo seguinte.

A existência cristã na fé, na esperança e na caridade — as virtudes teologais — é também parte integrante da antropologia

teológica. Dadas as dimensões deste livro, não poderemos dedicar uma atenção específica a esse ponto, mas vamos considerá-lo sobretudo quando abordarmos a história dos tratados que nos interessam.

Também a escatologia, por fim, se relaciona com a antropologia teológica. É o estado de plenitude da humanidade agraciada por Deus. Também nos ocuparemos dela, mas ao mesmo tempo que as ligações com a antropologia é preciso evidenciar os laços que ela tem com a cristologia e a eclesiologia.

2. BREVES NOTAS HISTÓRICAS

A época dos Padres e a Idade Média

Nas páginas seguintes, não tentaremos expor a evolução da doutrina cristã sobre o homem. Para tanto, evidentemente, o pouco espaço que podemos dedicar a essa questão seria insuficiente. Procuraremos apenas explicar alguns aspectos fundamentais do modo como esse ensinamento foi apresentado nos diferentes períodos históricos e como se tornou uma disciplina teológica no interior da dogmática. É claro que não é fácil separar as duas coisas. O modo de expor uma doutrina depende em ampla medida da própria doutrina. Por isso teremos de fazer alguma referência aos conteúdos essenciais da disciplina teológica quando abordarmos sua evolução histórica.

Se, por exemplo, na Igreja, desde os tempos antigos, encontramos obras que têm como título *De Trinitate*, não podemos dizer exatamente o mesmo da matéria de que estamos agora tratando, se considerarmos a "antropologia teológica" como um todo. Desde o início da teologia cristã, encontramos, porém, reflexões sistemáticas sobre os primeiros capítulos do Gênesis; pense-se, por exemplo, no *De Principiis* de Orígenes, ou no *De hominis opificio* de Gregório de Nissa. Além das exposições sobre a criação (por exemplo, *De Genesi ad litteram*), nos títulos de algumas obras de santo Agostinho também encontramos referências a problemas concretos que estamos estudando agora (por exemplo *De natura et gratia*, *De gratia Christi et de peccato originali* etc.). É evidente que, correspondam ou não os títulos dessas obras aos de nossos tratados atuais, as diferenças entre uns e outros são enormes. O ensinamento cristão sobre o

homem nas diferentes dimensões de sua relação com Deus foi, sem dúvida, uma parte importante do desenvolvimento doutrinal dos primeiros séculos da Igreja. Seria ingênuo, porém, procurá-lo apenas nas obras cujo título nos lembra, de algum modo, a atual distribuição das matérias teológicas. Nos comentários aos diversos livros da Escritura, nas obras que têm como objeto a luta contra a heresia, pouco a pouco se formou uma antropologia que nada perde de sua importância pelo fato de a temática nem sempre se explicitar nos títulos das obras.

Do Símbolo à Suma; com esta breve frase procurou-se resumir a evolução da teologia e sobretudo de seu método entre o fim da época patrística e a escolástica primitiva[1]. Do momento em que se começa a sentir essa necessidade de sistematização dos conteúdos da doutrina cristã por efeito de seu ensinamento, encontramos verdadeiros tratados especificamente consagrados aos temas hoje reagrupados sob a denominação de "antropologia teológica". Isso não significa que essa distribuição tenha sido sempre a mesma. Verifica-se antes o contrário, como poderemos ver adiante. Ao mesmo tempo, no entanto, também teremos ocasião de comprovar como, não obstante as mudanças ocorridas, os esquemas elaborados pelos grandes pensadores da Idade Média exerceram uma considerável influência ao longo do tempo e, em grande parte, continuam a exercê-la ainda hoje.

A antropologia teológica, pelo menos em suas noções fundamentais, foi abordada na sistemática medieval em relação com a criação. O *De sacramentis christianae fidei* de Hugo de São Vítor é estruturado com um claro talhe antropológico. A primeira parte da obra, que estuda as "opera conditionis", trata do motivo por que o homem foi criado, do como foi criado, do como caiu. A segunda parte, sobre as "opera restaurationis", responde à pergunta sobre o modo como o homem foi reerguido, e centra-se sobretudo na redenção de Cristo; os temas antropológicos dessa segunda parte da obra são mais difíceis de sistematizar. Hugo exerceu influência sobre Pedro Lombardo, cujas *Sentenças* foram, por sua vez, determinantes na sistemática da teologia medieval. Os argumentos que devemos levar em consideração encontram-se fundamentalmente no livro II,

1. A. GRILLMEIER, "Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik", in *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo, Herder, 1975, pp. 585-636.

que trata da criação (depois de ter falado de Deus no livro I). Inicia-se com a criação dos anjos, os seis dias da criação segundo o Gênesis, a criação do homem, o estado de paraíso, a tentação e o pecado dos primeiros pais. Isso dá oportunidade de se tratar da graça e do livre-arbítrio, para depois se passar ao pecado original. A antropologia permanece, assim, substancialmente inserta na protologia. Porém, já se havia tratado da Trindade na alma no livro I, segundo a linha agostiniana. E ainda no livro III serão estudadas, em relação com a cristologia, as virtudes e os dons do Espírito Santo. A parte final do livro IV será dedicada à ressurreição.

Bem mais complexa é a distribuição de nossos temas na *Suma teológica* de santo Tomás. As noções fundamentais da antropologia encontram-se na parte I, em que se trata do homem enquanto criatura de Deus. Assim, a antropologia vem depois dos tratados sobre a criação das criaturas espirituais, os anjos, e das criaturas corporais, seguindo a ordem dos seis dias. O homem, enquanto simultaneamente criatura espiritual e corporal, vem a sintetizar toda a obra criadora de Deus. No desenvolvimento da antropologia, fala-se antes da alma, a partir da q. 75 (sua união com o corpo, suas potencialidades e ações, a criação antes do homem no que se refere à alma). Em seguida, na q. 91, com o corpo humano, inicia-se a criação do homem e da mulher, para terminar na q. 93, com o fim da criação do homem, concretamente sua condição de imagem e semelhança de Deus. Em muitos desses pontos, as questões filosóficas predominam em ampla medida sobre as teológicas.

Depois de tratar da criação do homem, em que está implicado também o estudo de sua constituição, a primeira parte da Suma prossegue com a exposição do estado e condição do homem criado no início, o "estado original" (qq. 94-102). Para completar o exame da criação, trata-se do governo do mundo por parte de Deus e da ação das criaturas, primeiro dos anjos (e demônios) e depois dos homens (qq. 103-119); entre essas ações do homem, tem interesse especial a propagação (*traductio*) no que se refere à alma (não a alma intelectiva criada diretamente por Deus, mas a alma sensitiva, q. 118) e ao corpo (q. 119).

O prólogo da *prima secundae* diz que, depois de ter tratado de Deus e do que foi feito segundo sua vontade, o objeto da exposição será agora o homem, imagem de Deus, em particular na medida em que é princípio de suas ações, porque possui o livre-arbítrio. Por isso, é preciso começar pelo estudo do fim do homem, a felicidade

perfeita que só é alcançada com a visão da essência divina (q. 4, a. 8). Depois se fala do meio para atingir esse fim, dos atos humanos, de sua bondade ou maldade. Em seguida santo Tomás dirige sua atenção para os princípios desses atos. Esses princípios são de duas espécies, intrínsecos ao homem ou extrínsecos a ele; os primeiros são os "habitus" bons, as virtudes, mas também os "habitus" ruins, os vícios e os pecados. Nesse contexto, fala-se do pecado original, tema que terá importância especial nos tratados modernos (qq. 81-83); o pecado original é um modo particular de causar o pecado no outro, "per originem"; na II II, porém, qq. 163-165, voltar-se-á a falar do pecado dos primeiros pais, em relação com o vício da soberba (contrário à modéstia), já que, para santo Tomás, o primeiro pecado consistiu essencialmente nela. Prosseguindo com a I II, depois do pecado original se fala dos pecados capitais, ou seja, daqueles pecados que são, como o dos primeiros pais, origem de outros. Em seguida se passa aos princípios extrínsecos do agir humano: são a lei e a graça. Esta última, da qual se falará abundantemente nas épocas seguintes, em tratados prolixos, ocupa na Suma uma extensão muito modesta (qq. 109-114, sobre a necessidade da graça, sua essência, as divisões da graça, seu primeiro efeito, que é a justificação, o mérito). Os problemas dogmáticos e morais encontram-se misturados nesses capítulos.

O mesmo se verifica na II II, que, segundo o prólogo, se ocupa das questões morais em particular, e depois da "consideração geral das virtudes e dos vícios". As virtudes teologais e cardeais e os vícios a elas opostos ocupam a quase totalidade dessa parte. Ao final dessa parte, encontramos algumas breves questões sobre os estados particulares. A moral, assim como se constata na Suma, abarcava então temas agora tratados habitualmente na dogmática.

Na terceira parte, não encontramos questões diretamente antropológicas. No entanto, devemos observar que, na intenção de santo Tomás, como se sabe não levada a termo, o estudo da cristologia e dos sacramentos devia seguir-se ao estudo do fim da vida imortal a que se chega, mediante Jesus Cristo salvador, na ressurreição.

Uma obra com características diferentes das da Suma, o *Breviloquium* de são Boaventura, trata da criação na parte 2, imediatamente depois de ter estudado a Trindade. Depois da criação em geral e da criação dos anjos, fala-se do homem e de sua criação como corpo e como espírito. A parte 3 ocupa-se do pecado; começa com o pecado dos primeiros pais, seguindo a narrativa do Gênesis,

para em seguida tratar da corrupção e da transmissão do pecado original. Segue-se o estudo dos outros pecados. A parte 5 (depois do estudo da encarnação) trata da "graça do Espírito Santo". Revela-se interessante tanto o enfoque sistemático como o título dessa parte, para alguns[2] o mais significativo "tratado" sobre a graça da Idade Média. A graça é dom de Deus, é ajuda para o mérito e remédio contra o pecado. Numa ordem diferente e com uma terminologia diferente, são tratados os mesmos temas de fundo presentes em santo Tomás. A graça nas virtudes e nos dons ocupa a maior parte dessa seção. Depois dos sacramentos, a sétima e última parte do Brevilóquio se ocupa do juízo final. Certamente, não pode deixar de ser admirada a estrutura dessa obra, sem dúvida mais próxima dos tratados modernos que a Suma. Também aqui, porém, aparece claramente a dispersão dos ensinamentos sobre o homem.

A época pós-tridentina

Os problemas fundamentais relacionados à nossa matéria foram objeto de uma aguda discussão na época da Reforma e das controvérsias que se seguiram ao Concílio de Trento (Baio, controvérsia de auxiliis, jansenismo...). Não é estranho, portanto, que muitos desses temas adquiram atualidade, ao mesmo tempo que obrigam a um novo enfoque da sistemática teológica. Já desde o Concílio de Trento, os estudos sobre a graça se tornam independentes (cf., por exemplo, Domingo de Soto, *De natura et gratia*, Paris, 1545). E vão assumindo maior importância, também em relação com os problemas do momento, as questões sobre a justiça original, a elevação à ordem sobrenatural, aperfeiçoando a distinção entre natureza e graça etc. Nas obras sistemáticas de conjunto, para as quais a ordem da Suma de santo Tomás é determinante — uma vez que com freqüência são concebidas como comentários a ela —, as poucas páginas dedicadas à graça na Suma se multiplicarão notavelmente.

É o caso da obra teológica de Francisco Suarez, que podemos citar como exemplo. Depois dos tratados dedicados a Deus Uno e Trino, vem o estudo "de Deo creaturarum omnium effectore"; primeiro vêm os anjos, e depois as obras dos seis dias da criação. Dentre elas, obviamente, assume especial importância a criação do

2. Cf. K. RAHNER, *Gnadentheologie*, in *LThK* 4, 1011.

homem, considerada no estado concreto em que, segundo o Gênesis, é realizada, ou seja, no estado de inocência, em que o homem teria permanecido se não houvesse ocorrido o pecado. Em seguida, estuda-se a constituição do homem mais detalhadamente no tratado "de anima". Nele predominam as questões filosóficas e, concretamente, as epistemológicas. O próprio título exprime a concepção antropológica subjacente. O tratado dos vícios e dos pecados, o último dos dedicados à vontade e aos atos humanos, encerra-se com uma discussão dedicada ao pecado original, que, assim, continua a ser separado da protologia. A concepção antropológica que privilegia claramente a alma em relação ao corpo também predomina no tratado "de ultimo fine hominis", o último dos dedicados à antropologia; nesse tratado, são inúmeras as alusões à escatologia, embora relacionadas quase exclusivamente à alma. Na linha de santo Tomás, o tratado da graça se segue ao da lei; são os princípios do agir humano. Todavia, as poucas páginas dedicadas a esse tema na Suma tornam-se agora vários e densos volumes; os prolegômenos à doutrina da graça (a liberdade, o conhecimento que Deus tem das ações livres, os diferentes estados do homem antes e depois do pecado) dão origem à exposição sobre a necessidade da graça, sobre as ajudas desta última, que consistem na ação ou na moção divina, sobre a essência da graça habitual, sobre a justificação, sobre o crescimento e a conservação da graça etc. Seguem-se as virtudes teologais; é interessante que no tratado sobre a fé esteja praticamente contida a eclesiologia. Note-se que também aqui o tratado sobre a graça precede a cristologia.

Semelhante disposição pode ser encontrada também nos *Dogmata theologica* de Petávio, nos Salmanticenses etc. Nos Wirceburgenses se fala *De Deo creatore*, depois do tratado dos anjos no vol. II (Paris, 1853). O vol. VII (1880) trata dos pecados, da graça, da justificação e do mérito; no contexto da graça se trata do estado de justiça original.

Do século XIX ao Concílio Vaticano II

No contexto da teologia do século passado, devemos mencionar a *Dogmática* de M. J. Scheeben, que, embora tenha permanecido incompleta, contém, com exceção da escatologia, os tratados que estamos estudando. Também aqui, depois dos tratados de Deus Uno

e Trino, se fala (livro III) de Deus em sua relação com o mundo, ou seja, da criação. Seguindo a ordem tradicional, inicia-se com os anjos, para depois se passar à Gênese. Como nos teólogos anteriores, o homem ocupa um lugar privilegiado no conjunto do tratado sobre a criação. Prosseguindo, fala-se depois da ordem sobrenatural, uma vez que a ela foi destinada a criatura racional. O livro IV, e aqui é preciso assinalar uma notável evolução em relação ao que vimos até agora, passa a falar do pecado, entendido como contrário à ordem sobrenatural a que fora dedicada grande parte do livro III. Depois da teoria geral do pecado, fala-se de sua história, antes do pecado dos anjos e depois do pecado dos homens. Aqui entra a doutrina do pecado original, que recebe uma atenção proporcionalmente bastante superior, em relação às obras a que nos referimos anteriormente. Os livros III e IV formam, assim, um bloco de orientação marcadamente protológica. O tratado da graça (vol. VI) se segue já aqui à cristologia e à soteriologia. Ainda que se façam algumas referências à graça no livro III, aqui ela é estudada sistematicamente como a realização em cada homem da salvação merecida por Cristo. A perspectiva que vimos nos autores anteriores mudou: não se trata apenas de um princípio do agir humano, mas sim da realização nele da obra da salvação. Aparece, assim, com maior clareza a relação da graça com Cristo.

Encontramo-nos já nesse momento com um duplo bloco de temas antropológicos destinado a fazer sucesso nas épocas posteriores. O primeiro inclui a criação, elevação e pecado; o segundo, a graça. Não parece haver uma preocupação especial em harmonizá-los internamente. É curioso notar que, em algumas ocasiões, dentro do tratado *De Deo creatore*, o primeiro desses dois conjuntos é estudado sob o título *De homine*, nele incluindo a escatologia[3]; a graça não figuraria diretamente sob esse título. Na neo-escolástica do século passado, aparece o tratado *De Deo creante et elevante*. O primeiro a dar este título a uma obra parece ter sido D. Palmieri, em 1888[4]. A parte dedicada à "elevação" inclui o primeiro pecado dos anjos

3. Cf. J. PERRONE, *Praelectiones theologicae*, vol. V, Taurini-Mediolani, 1886.

4. Cf. M. FLICK, "La struttura del Trattato 'De deo creante et elevante'", *Gregorianum* 36 (1955) 284-290, a que devo também algumas indicações que vêm a seguir. Algumas notas sobre a evolução ao longo do século passado dos tratados de que nos estamos ocupando (tomando sobretudo como ponto de referência a teologia espanhola), in L. F. LADARIA, "El hombre como tema teológico", *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 935-953.

e sobretudo dos homens (pecado original), e também a imaculada conceição de Maria. No prólogo da obra aparece claramente a distinção entre o método utilizado em cada uma das duas partes que se unificam no mesmo tratado, e, por conseguinte, sua falta de unidade interna: na parte sobre Deus criador, já que se fala da ordem natural, pressupõem-se muitas coisas estudadas já na filosofia. O mesmo não pode acontecer no *De Deo elevante*, por razões óbvias. Com isso, é inevitável a impressão de que a elevação à ordem sobrenatural seja um acréscimo extrínseco à natureza do homem. O sentido teológico do tratado sobre a criação, com essa relação não-clara com a filosofia, também permanece confuso.

Essa estrutura fundamental manteve-se nas obras com esse mesmo título, ainda que não se venha a falar mais da imaculada conceição de Maria, uma vez que se desenvolveram os tratados de mariologia. Na estruturação desse tratado, notam-se sucessivamente duas necessidades concretas: por um lado, uma definição mais clara dos terrenos da filosofia e da teologia e, portanto, uma orientação mais decididamente teológica e histórico-salvífica dos problemas protológicos. Por outro lado, deseja-se uma maior integração da criação com a elevação. O Deus que criou o mundo é o Deus Uno e Trino, e o criou para nele colocar o homem elevado à ordem sobrenatural; por sua vez, também Jesus Cristo, o Filho de Deus encarnado, faz parte da humanidade. Por isso, M. Flick propunha substituir o nome habitual por *De primordiis salutis humanae*[5].

Nesse período, o tratado sobre a graça, já consolidado há tempo, freqüentemente é intitulado *De gratia Christi*. Evidencia-se dessa forma a origem e causa do dom da graça feito ao homem. Devemos ressaltar, porém, que se entende "a graça" como entidade sobrenatural, dom de Deus, aderente ao homem, ou auxílio divino para bem realizar o que primariamente interessa[6]. Indiretamente, o próprio homem, enquanto destinatário do dom divino, também se torna objeto de interesse.

Essa fragmentação das matérias teológicas diretamente relacionadas ao homem era constatada em 1957 por K. Rahner, num artigo

5. Cf. M. FLICK, art. cit., p. 289. Com certas variações, seguem essa linha os títulos de duas obras de M. FLICK E Z. ALSZEGHY sobre o tema: *Il Creatore. L'inizio della salvezza; I primordi della salvezza*.

6. Cf. LADARIA, art. cit., pp. 945-952.

que tem justamente como título *antropologia teológica*[7]. É o nome de uma disciplina ainda inexistente naquele momento, cuja elaboração, porém, aos poucos se mostra necessária: "A construção propriamente dita da antropologia (teológica) ainda não aconteceu. A antropologia ainda é repartida nos diferentes tratados, sem uma elaboração do fundamento sistemático de sua totalidade. A A., no sentido aqui indicado, é ainda uma tarefa não realizada pela teologia, naturalmente não no sentido de que as afirmações concretas e de conteúdo dessa antropologia ainda devam ser encontradas pela primeira vez — trata-se, evidentemente, de afirmações da revelação sobre o homem —, mas sim no sentido de que a teologia católica ainda não desenvolveu nenhuma antropologia completa partindo de um ponto de vista originário"[8]. Esse ponto de partida só pode ser, para Rahner, a consciência do homem cristão de saber-se pessoalmente interpelado por Deus, com a palavra de sua absoluta autocomunicação, livre e misericordiosa, em sua própria vida. Deve ser um ponto de partida já teológico, e deve ter presente que o homem se encontra sempre no "existencial sobrenatural", ou seja, não pode prescindir do fato de que, em sua autoconsciência, mesmo se de forma não necessariamente temática, está presente o chamado de Deus à comunhão com Ele e a oferta de sua graça (que evidentemente, em cada caso concreto, pode ser aceita ou rejeitada).

O desenvolvimento desse ponto de partida deveria começar com a condição de criatura do homem como um sujeito caracterizado por sua abertura para Deus. O método transcendental de K. Rahner encontra precisamente na antropologia teológica um dos pontos mais imediatos de aplicação[9]. A teologia deve sempre interrogar-se por causa das estruturas do sujeito teológico, do homem, afirmadas

7. *Anthropologie, theologische Anthropologie*, in *LThK* I, 618-627. Na bibliografia, são citados alguns títulos significativos; assim L. JANSSEN, *Tractatus de homine*, Roma, 1918-1919; A. STOLTZ, *Anthropologia dogmatica*, Friburgo, 1941; J. R. GEISELMANN, *Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers*, Friburgo, 1955. Trata-se do terceiro artigo dedicado à antropologia, depois da bíblica e da filosófica.

8. Art. cit., p. 622.

9. K. Rahner explicou em muitas ocasiões o conteúdo e o alcance do seu método; cf., por exemplo, "Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia", in *Mysterium salutis*, IV, pp. 11-30. Voltaremos a nos referir a esse artigo ao tratarmos da sistemática de *Mysterium salutis*. Sem dúvida, muitas das intuições concretas de K. Rahner exerceram grande influência sobre a teologia posterior. Apesar disso, não parece que o seu método transcendental tenha sido muito seguido.

ao mesmo tempo *a priori* em cada afirmação teológica, *a posteriori* em cada conteúdo material conhecido. Com isso não se quer dizer que o homem possa deduzir da mera análise transcendental os conteúdos da fé. À luz deles, porém, o homem pode descobrir que nele existem *a priori* as condições para o conhecimento de tal objeto e que essas condições já exprimem algo sobre este último. O homem está, por isso, desde sempre, em virtude de suas estruturas antropológicas, aberto à possível revelação e chamado de Deus. Há, porém, uma diferença entre o ser de criatura e esse chamado divino à comunhão, a graça. Essa diferença pode e deve ser expressa sem se recorrer a uma noção prévia de "natureza pura", mas a natureza seria a constituição do homem que se pressupõe para que ele possa escutar a palavra, e que faz a rejeição desta última ser realmente uma rejeição e não simplesmente uma negação da essência humana. É a partir dessa noção de natureza como capacidade de receber a graça que K. Rahner pensa que se deva entender tudo o que está relacionado à espiritualidade, à transcendência, à imortalidade, à liberdade do homem etc.

Mostra-se coerente com esse ponto de partida e do seu desenvolvimento o fato de que K. Rahner veja a relação da antropologia com a cristologia como um ponto que deve ser particularmente estudado. Com efeito, se o homem deve ser entendido como o ser interpelado historicamente por Deus, sabemos que essa interpelação se dá sobretudo em Jesus Cristo, que, para a fé cristã, é o Filho de Deus feito homem. Que significa para nós, para a própria definição do ser humano, o fato de que o Filho de Deus se fez homem? Além disso, só a partir da cristologia é possível compreender algumas questões fundamentais relacionadas ao homem, por exemplo a graça divinizante e a ressurreição. A antropologia teológica, para K. Rahner, deverá esclarecer essas questões fundamentais e, ao redor delas, organizar o estudo de todos os problemas concretos. No breve artigo a que nos referimos, o autor não explicou a estruturação concreta de todo o material da antropologia. Mas, no artigo sobre a teologia da graça, no mesmo dicionário[10], ele afirma que no tratado correspondente não se deve falar abstratamente da "graça", mas sim do homem tornado objeto de graça; só assim se alcança a concretude da teologia bíblica sobre a graça. Tratar-se-ia, então, da antropologia do homem redimido e justificado; o ponto de partida, também re-

10. K. RAHNER, *Gnadentheologie*, in *LThK* IV, 1960, pp. 1010-1014; cf. também o verbete *Gnade IV. Systematik*, ibid., pp. 991-998.

lativamente ao que se dizia acerca da antropologia em geral, seria a autocomunicação ao homem do Deus Trino; essa autocomunicação constitui a essência última da graça, é o ato fundamental de Deus em Cristo para com o não-divino. Outros temas fundamentais a examinar seriam a justificação e o desenvolvimento existencial e atual da "recepção da graça" em Cristo. Não vale a pena, porque não é este agora o nosso objetivo, aprofundar a exposição dos pormenores do programa de K. Rahner. Trata-se apenas de mostrar como, nos anos imediatamente anteriores ao Concílio Vaticano II, manifesta-se a necessidade de reagrupar de modo articulado os conteúdos teológicos referentes ao homem. E é significativo que precisamente o chamado do homem à comunhão com Deus em Cristo e, por conseguinte, a relação entre cristologia e antropologia seja o eixo ao redor do qual se quer realizar essa nova articulação.

O Concílio Vaticano II e a teologia atual

O Concílio Vaticano II, como se sabe, não dedicou nenhum documento expressamente ao homem. Mas também é claro que a constituição pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo contemporâneo nos oferece, sobretudo no início, uma válida síntese antropológica; com efeito, já em GS 3 somos informados de que o ponto central da exposição será "o homem considerado em sua unidade e totalidade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade". Dado que os problemas do mundo que a Igreja quer iluminar constituem "as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de nosso tempo" (GS 1), e que o Concílio constata profundas mudanças, desequilíbrios, aspirações e interrogações em nosso mundo (cf. GS 4-10), é lógico que se queira responder apresentando Cristo como chave, centro e fim de toda a história humana, e fundamento das realidades imutáveis que estão além de tudo o que muda. Assim, à luz daquele que é imagem do Deus invisível e primogênito de toda criatura (cf. Cl 1,15), o Concílio quer ilustrar o mistério do homem e cooperar na busca de uma solução para os problemas mais importantes do momento (cf. GS 10).

O cap. 1 da primeira parte da constituição, que tem como título a dignidade da pessoa humana, expõe de forma breve e atualizada as verdades fundamentais sobre o homem: sua criação à imagem de Deus; o pecado mediante o qual ele abusou de sua liberdade já desde o início da história e pelo qual perdeu a harmonia em sua

relação com Deus, consigo mesmo, com os outros e com toda a criação; a constituição do homem na unidade de alma e corpo; a dignidade de sua inteligência e de sua consciência moral; a grandeza de sua liberdade; o mistério da morte e sua iluminação na ressurreição de Cristo; a vocação humana ao diálogo com Deus como aspecto mais sublime de sua dignidade, que permite abordar os problemas do ateísmo e da atitude da Igreja a seu respeito (cf. GS 12-21); são preferencialmente questões protológicas, com referência também ao destino último do homem e à escatologia. Porém, a contribuição mais importante e original do Concílio para a antropologia teológica não se acha tanto nesses breves desenvolvimentos quanto no princípio que, em conexão com o que se indicava no número 10, se estabelece no início de GS 22:

> "Na realidade, o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. Com efeito, Adão, o primeiro homem, era figura daquele que haveria de vir, isto é, de Cristo Senhor. Novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre sua altíssima vocação. Não é, portanto, de admirar que em Cristo todas essas verdades acima expostas encontrem sua fonte e atinjam seu ápice. 'Imagem de Deus invisível' (Cl 1,15), Ele é o homem perfeito, que restituiu aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada já logo nos primórdios por causa do pecado. Como a natureza humana foi nEle assumida, não aniquilada, por isso mesmo também foi em nós elevada a uma dignidade sublime..."

Não se trata, como se vê, de um desenvolvimento de conteúdos teológicos relacionados ao homem, mas sobretudo de um princípio que deverá ser fundamental no desenvolvimento da antropologia teológica. Vimos como já no período pré-conciliar se exprimia essa preocupação. Aqui nos é dada uma primeira resposta: Jesus é o revelador do Pai e de seu amor; justamente por isso se manifesta a si mesmo como o Filho. Mas nessa mesma revelação, diz-nos o Concílio, mostra-nos também o que somos, a dignidade de nossa vocação; neste contexto, esta última não pode ser senão a filiação divina, à imagem da filiação de Jesus. É o que se dirá no final de GS 22. Parece, pois, que Jesus revela ao homem sua própria condição na medida em que se mostra como Filho unigênito do Pai. Nele aparece a humanidade perfeita. Adão é figura daquele que devia vir. Só no último Adão, Jesus, se manifesta o plano de Deus para o

homem. Por essa razão, o mistério do homem se esclarece no mistério do Verbo encarnado. Somente à luz do paradigma de nossa humanidade podemos conhecer o que fomos chamados a ser. Note-se que se fala de Jesus como do "homem perfeito". Não se trata apenas do fato de que seja "perfeito homem", no sentido de homem completo, como afirmou a Tradição desde o começo. O Concílio Vaticano II acrescentou, creio, uma nova ênfase: essa humanidade completa é perfeita, ou seja, é exemplar, paradigmática. Em outras ocasiões, o Concílio repete a mesma afirmação sobre a "perfeição" da humanidade de Cristo (GS 38, 45). É clara sobretudo a afirmação de GS 41: "todo aquele que segue a Cristo, o homem perfeito, torna-se ele também mais homem". O crescimento em Cristo significa, portanto, crescimento em humanidade. Ser cristãos não nos separa de ser homens, mas ajuda-nos a sê-lo com maior plenitude.

Demorei-me um pouco na exposição desta doutrina conciliar porque considero que essa intuição acerca da antropologia teológica deva iluminar de modo decisivo toda a nossa disciplina. Não se pode dizer que os documentos conciliares tenham desenvolvido a cada momento as afirmações da constituição pastoral *Gaudium et spes* com total conseqüência e coerência. Seria provavelmente ingênuo esperar o contrário. O significado de Jesus para a antropologia parece concentrar-se mais no aspecto escatológico que no protológico; nesse sentido, permanece uma ampla margem de investigação e de pesquisa para a teologia católica. A meu ver, porém, o Concílio indicou um caminho para a construção de uma antropologia teológica completa e para a consolidação da disciplina sob uma forma unitária; tal caminho só pode ser a relação com Jesus, que, sendo o primogênito dos mortos, é também o primogênito da criação (cf. Cl 1,18.25), e que, sendo o último Adão, é também aquele de que o primeiro Adão é figura (cf. 1Cor 15,45-49; Rm 5,14)[11].

Não se pode minimizar o alcance dessa intuição fundamental do Concílio Vaticano II, arraigada, entre outras coisas, na mais antiga tradição cristã. Esse princípio teve grande influência sobre a teologia pós-conciliar e, em maior ou menor medida, determinou a re-

11. Sobre a antropologia do Vaticano II, cf. L. LADARIA, "L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II", in R. LATOURELLE (org.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assis, Cittadella, 1987, pp. 939-951; e o estudo exaustivo de TH. GERTLER, *Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein*, Leipzig, St Benno Verlag, 1986.

novação dos tratados que giram em torno do tema antropológico. Com isso, porém, não queremos dizer que haja uma uniformidade de opiniões sobre todas as questões e na própria sistemática da antropologia teológica. Este mesmo conceito ainda está longe de ser completamente aceito. Notáveis obras teológicas pós-conciliares estão longe de oferecer um tratamento unitário de todas as matérias que têm o homem como objeto.

É o que acontece, por exemplo, na conhecida dogmática *Mysterium salutis*, que se define como "manual de teologia como história da salvação". Em seu volume II (do original), depois de ter falado de Deus, estuda-se "O início da história da salvação" (note-se a semelhança com os títulos das obras citadas na nota 5). O artigo introdutório, de Karl Rahner (cf. nota 9), reúne muitas das idéias sobre a antropologia teológica a que nos referimos. A relação com a cristologia inicia-se já no primeiro momento da história da salvação; apenas a partir de Cristo e do Novo Testamento tem sentido falar concretamente do estado original. Nesse sentido, a doutrina da criação é "protologia", ou seja, é doutrina da atual condição criada do mundo como pressuposto que torna possível a história da salvação, que tem em Jesus Cristo seu centro e sua chave (cf. vol. IV). A insistência na idéia da criação como pressuposto da aliança e na doutrina neotestamentária da criação em Cristo, também presente no início do estudo protológico, contribui para situar todo o conjunto num contexto cristológico. Os temas concretos desenvolvidos nessa parte são: a criação como origem permanente da salvação (incluindo o desenvolvimento teológico da fé e a questão do "sobrenatural"), a antropologia em sentido estrito (a origem do homem, sua constituição como unidade de corpo e alma, seu caráter social, sua ação no mundo, o trabalho etc.), o homem imagem de Deus em relação com a teologia do estado original, a teologia do pecado em geral e do pecado original em particular, os anjos e os demônios.

O terceiro volume (sempre do original) de *Mysterium salutis* trata da cristologia; no final do quarto volume, dedicado fundamentalmente à eclesiologia, encontra-se o tratado intitulado "A ação de Deus mediante a graça" (justaposto à eclesiologia, mas diferenciado dela, embora a colocação mostre que se deseja evitar um tratamento individualista da teologia da graça; cf. vol. 9). Depois de uma introdução histórica, fala-se da predestinação, da justificação e do ser novo em Cristo. No interior desse capítulo, uma seção é intitulada "O homem dotado de graça. Tentativa de uma antropologia teológi-

ca". Aduzo como prova esse pormenor para mostrar como a denominação "antropologia teológica" é novamente utilizada, desta vez relacionada a um capítulo concreto de uma exposição muito mais ampla, embora esse capítulo possa ter caráter de resumo. Cumpre notar que falta em *Mysterium salutis* um tratamento sistemático das virtudes, às quais é dedicado apenas um breve parágrafo de cinco páginas dentro do tratado sobre a graça. A divisão de nossos tratados é a utilizada normalmente na sistemática anterior ao Concílio. O motivo é a linha da história da salvação, que é seguida, agora talvez mais conscientemente, embora não estivesse de todo ausente nas obras escolares anteriores. O quinto volume de *Mysterium salutis* dedica a segunda e última parte à escatologia. Ainda com claros vínculos com a antropologia, esse tratado reivindica uma autonomia legítima e conveniente. Faremos breves considerações a esse respeito no final do livro.

Outras séries de manuais dos anos pós-conciliares oferecem uma sistematização semelhante à de *Mysterium salutis*[12].

Em 1970, os professores da Pontifícia Universidade Gregoriana M. Flick e Z. Alszeghy publicaram seus *Fondamenti di un'antropologia teologica*. Como os próprios autores indicam na apresentação, trata-se de uma reelaboração dos temas presentes em seus livros anteriores *Il Creatore. L'inizio della salvezza* (1961) e *Il vangelo della grazia* (1964), que procura reunir as novas posições teológicas de que o Concílio Vaticano II foi "eco e promotor". Dentre as várias características que, segundo os autores, deve possuir a antropologia teológica, parece-me importante assinalar duas. Por um lado, a "historicidade"; ressalta-se que o Vaticano II não descreveu o homem abstratamente, numa ordem ideal, mas sim concretamente, nas etapas sucessivas de sua existência, como criado por Deus à sua imagem, constituído num estado de perfeição, caído desse estado pelo pecado, redimido em Cristo pela nova criação etc. Por outro lado, é preciso ressaltar o cristocentrismo que deve caracterizar a disciplina. Esse cristocentrismo já aparece na primeira criação, mas desponta sobretudo na nova criação. "O fenômeno humano recebe... sua plena inteligibilidade à luz do Verbo que o produz, do Verbo de cuja perfeição participa, do Verbo para o qual a união

12. É o caso da *Kleine Katholische Dogmatik* de J. AUER e J. RATZINGER (*Pequena dogmática católica*). Cf. os dois volumes de Auer citados na bibliografia geral, que são o terceiro e o quinto da série. Entre os dois se situa a cristologia.

progride" (p. 6). Não é de estranhar, se se levam em conta essas duas características, que a obra esteja dividida em duas partes, "o homem sob o signo de Adão" e "o homem sob o signo de Cristo". Na primeira se fala do homem criado por Deus, destinado a ser à sua imagem, mas deformado pelo pecado. A segunda parte reúne a doutrina da graça. Com efeito, é nela que se manifesta com maior clareza esse "signo" de Jesus. Devemos, porém, ter em mente que o paralelismo entre os dois "signos" não é total. O signo de Cristo prevalece, porque "o pecado do primeiro Adão foi permitido, a fim de que, por meio do segundo Adão, a vida divina fosse comunicada de modo mais perfeito" (pp. 221-222). Além disso, mesmo que as etapas da história da salvação sejam claramente diferenciadas, em toda a história e em cada homem concreto os dois aspectos de algum modo coexistem, pois, por um lado, o mistério de Cristo esteve eficazmente presente na vida da humanidade e, por outro, alcançara seu total efeito apenas na ordem escatológica (p. 222).

O mais importante dessa tentativa não é o tratamento da matéria antropológica num só volume. Pelo contrário, a própria abundância de questões a estudar pode alertar contra sínteses apressadas demais. Trata-se antes de tudo da consciência de que é possível agrupar em torno do homem como objeto fundamental uma série de conteúdos e disciplinas teológicas até agora dispersas. Mesmo partindo dessa convicção, estudos parciais podem e devem ser realizados. Parece que pelo menos alguns planos de estudo de faculdades teológicas e de seminários adotaram uma sistemática que procura unir as matérias antropológicas segundo uma certa unidade, ao lado de outros núcleos fundamentais da dogmática, núcleo cristológico-trinitário e núcleo eclesiológico-sacramental. Nos últimos anos, mesmo com notáveis diferenças de estrutura e de conteúdo, surgiram algumas que podem ser situadas na linha de M. Flick-Z. Alszeghy, a que nos referimos[13]. Em outras ocasiões, estudos que abarcam apenas uma parte da matéria não parecem perder de vista uma perspectiva de conjunto. Em algumas obras, aparece como título ou subtítulo "antropologia teológica fundamental", sem que os conteúdos sejam exatamente coincidentes[14]; de qualquer forma, porém, pressupõe-se

13. Cf. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*; I. SANNA, *L'uomo via fondamentale della Chiesa*; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión cristiana del hombre*.

14. Tenho em mente duas delas, publicadas recentemente, mencionadas na bibliografia inicial: G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, que retoma todos os conteúdos do clássico *De Deo creante et elevante*, compreendendo,

que haja uma intrínseca relação das matérias estudadas com outros conteúdos pertencentes igualmente à "antropologia teológica". Esse subtítulo também aparece numa obra que, embora dedicada sobretudo à teologia da graça na perspectiva de um diálogo com a teologia protestante, inclui um longo capítulo sobre o pecado original, como introdução ao exame da graça e logo após uma introdução histórica[15]. Como se vê, a denominação está se tornando natural e as matérias dos antigos tratados freqüentemente são abordadas com unidade. Sem prejulgar esse problema, continuaram a ser publicadas obras que reúnem os conteúdos dos tratados tradicionais[16].

Os tratados e manuais que apresentamos até agora, inclusive os que com maior decisão mantêm uma visão unitária da antropologia teológica, seguem fundamentalmente a ordem tradicional dos assuntos, embora tenham incorporado a renovação dos métodos e conteúdos ocorrida depois do Concílio Vaticano II. No entanto, para completar nosso panorama, devemos levar em conta também as propostas de renovação das próprias estruturas do tratado, com uma ordem e uma distribuição sistemática diferente, mais diretamente inspirada no plano original que Deus, em seu Filho Jesus Cristo, tem para o homem.

Devemos deter-nos em algumas dessas propostas que surgiram nos anos pós-conciliares. Assim, C. Colombo sugeria uma unificação das matérias objeto de estudo num tratado sobre o homem, que deveria acompanhar os tratados de Deus e de Cristo. A ordem tradicional deveria ser modificada para iniciar com o plano de Deus para o homem, isto é, o homem como elevado à vida da graça ou, ainda melhor, à ordem sobrenatural; a criação é uma exigência dessa elevação, que o homem não perde por causa do pecado[17]. Mais

portanto, o pecado original e o tratado sobre os anjos. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, que trata apenas do ser do homem em suas várias dimensões, sem entrar no estado original, pecado etc. Do mesmo autor pode-se ver "Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica", in *Studium Ovetense* 8 (1980) pp. 347-360.

15. Cf. O. H. PESCH, *Liberi per grazia*. Falta, porém, nesse livro o estudo do homem como criatura.

16. Além das indicações da bibliografia geral, G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Friburgo, Herder, 1977; L. BOFF, *A graça liberadora no mundo*, Petrópolis-Lisboa, Vozes, 1976.

17. C. COLOMBO, "L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II", in *La Scuola Cattolica* 95 (1967) pp. 3-33, espec. pp. 25-29.

detalhado é o programa apresentado alguns anos mais tarde por L. Serenthà; depois de passar em revista numerosos projetos antropológicos dos últimos tempos e de oferecer em algumas breves páginas os aspectos fundamentais da história da disciplina, ele apresenta algumas questões gerais de método e um projeto ou hipótese de estrutura do tratado. Deter-me-ei nesta última. Antes de tudo, encontramos o problema fundamental de se o ponto de partida deva ser o da inserção do homem em Cristo (graça) ou o da orientação para Ele (criação). O autor prefere a primeira solução porque a criação é um momento da aliança. O nexo lógico deveria predominar sobre o cronológico e, portanto, começar pela teologia da graça. E, nesta, dois pontos deveriam ser fundamentais: a predestinação, estudada em sua perspectiva cristológica, mas sem confundir a predestinação de Cristo com a dos homens; e a justificação, que deve partir da incorporação a Cristo e recuperar a partir daí os temas clássicos; concretamente, são indicados o dom do Espírito (habitação, dom incriado), o dom criado, a filiação divina, a remissão dos pecados. A segunda parte do tratado deverá desenvolver o tema da historicidade humana que, por sua vez, será concretamente articulado em três partes: a primeira sobre a historicidade e a liberdade na perspectiva cristã. A segunda, sobre os aspectos concretos dessa historicidade e liberdade, a criaturalidade, a interpersonalidade, a corporeidade, tudo isso como explicitações da noção cristã de liberdade, ou seja, a capacidade de estar diante de Deus como "partner" da aliança; neste contexto, tratar-se-á também da imagem de Deus. Em terceiro lugar viria a dinâmica da historicidade e da liberdade, concretamente: a solidariedade no pecado e a impotência da liberdade, em relação ao pecado original; a colaboração do homem para a justificação, preparação para ela, graça atual etc. e, por último, a meta escatológica. O tratado é encerrado com uma reflexão sobre o problema do sobrenatural, em que, partindo da participação do homem no mistério de Cristo, chega-se à consistência da natureza[18].

Sem dúvida, é preciso reconhecer que, em tal disposição, a centralidade do plano de Deus é mais evidente que nas disposições anteriores. Talvez ela tenha o inconveniente de seguir menos a ordem da experiência humana[19], de tornar menos fácil o diálogo

18. L. SERENTHÀ, "Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica", in *Theologia* 2 (1976) pp. 150-183.

19. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica* (cf. n. 15), espec. pp. 350-351.

com os que não compartilham nossa fé, desrespeitar menos o progresso da revelação, uma vez que só em Cristo aparece o que estava no plano divino já desde o começo. Quanto ao resto, é claro que não devemos cair naqueles defeitos que com razão são reprovados em certos esforços da teologia tradicional; a criação é um tratado teológico, não o átrio dos gentios de que falava K. Barth. A doutrina da criação em Cristo, por Cristo e para Cristo deve ser clara desde o primeiro momento. As primeiras partes do tratado devem abrir as perspectivas para as partes finais e decisivas. Deve-se dizer mesmo da doutrina do homem como imagem de Deus, cujo conteúdo cristológico deverá ser ressaltado. Outro motivo pode ainda favorecer a ordem tradicional: o homem unido a Cristo, em nossa condição concreta, é sempre o pecador perdoado. Não é preciso recorrer à doutrina de santo Tomás sobre os motivos da encarnação para deixar claro que Jesus nos redime do pecado (ainda que não se limite a isso) e que a vida nEle implica a superação do pecado; a justificação é a justificação do ímpio, do pecador. De fato, nossa inserção em Cristo e nossa filiação divina são possíveis em virtude do amor misericordioso de Deus por toda a humanidade. Que a doutrina do pecado original preceda a doutrina sobre a graça pode ter também a seguinte vantagem: manter esse contato imediato com a ordem "histórica" dos fatos. Naturalmente, também aqui é preciso ressaltar que o chamado à amizade com Deus que o homem rejeitou e ao qual foi infiel era já graça em Cristo e para Cristo, e que apenas a partir disso compreendemos o pecado em toda a sua realidade. De qualquer forma, nenhuma dessas razões é totalmente decisiva. A proposta de L. Serenthà é perfeitamente plausível e coerente, e tem em seu favor, como observamos, razões de notável peso.

De fato, não parece que a alternativa a que acabamos de nos referir tenha sido muito seguida nos manuais publicados nos últimos anos. Porém, a obra de G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, parece ecoar algumas idéias do artigo que levamos em consideração. Após duas partes dedicadas à teologia bíblica e à história dos problemas da antropologia, que, por sua extensão, são mais que uma simples introdução, a exposição sistemática tem início na terceira parte, intitulada "projeto cristão para o homem"; nela são integradas a predestinação, a graça concebida como comunhão com Cristo, o estado original como cifra da oferta da graça, a liberdade da pessoa, a participação na glória de Cristo (como se vê, é aqui introduzido um elemento fundamental da escatologia). A quarta parte trata desse projeto cristão, confrontado

com a história: o pecado e o pecado original, a justificação do pecador, as virtudes etc.[20].

O tempo dirá se essas novas tentativas de distribuição dos temas serão adotadas no futuro. De todo modo, porém, vale a pena levar em consideração essas linhas de renovação, em particular a dos autores italianos cujo pensamento acabamos de expor, que se move numa direção estritamente teológica (o que é bem-vindo em tratados que, como a protologia, foram muito ambíguos acerca desse ponto) e cristocêntrica. As preocupações que levaram a essas propostas são dignas de toda a atenção; é preciso, sem dúvida, dar-lhes uma resposta na antropologia teológica, seja qual for o modo concreto em que ela se articule.

Querendo fazer um breve balanço da situação concreta da antropologia como disciplina teológica hoje, partindo do panorama que traçamos brevemente, podemos verificar certa tendência à consolidação da disciplina entendida como um todo. Isso apesar dos estudos parciais que continuam a aparecer. Conceber a matéria como um todo unitário não significa desconhecer a pluralidade de questões que ela encerra. Sínteses apressadas não são desejáveis. Contudo, também indicamos que essa tendência à integração da "antropologia teológica" não é nem uniforme nem universal.

Na hipótese da maior integração da matéria, a posição adequada na sistemática acadêmica parece ser a de colocá-la depois da cristologia e do tratado sobre Deus. É o significado universal de Cristo, em ampla medida, o que se estuda ao se considerar o homem (e o mundo junto com ele) criatura de Deus. E, por outro lado, o que insinuamos, e trataremos disto mais adiante, sobre o sentido cristológico da imagem de Deus parece ser favorecido pelo fato de que a cristologia já foi estudada anteriormente. A teologia da graça pressupõe, além da cristologia, a doutrina da Trindade. A "dependência" da cristologia mostra-se mais claramente na distribuição que coloca no centro do interesse o tratado sobre a graça. Também é coerente que, no caso em que se veja essa unidade das matérias antropológicas, a protologia preceda a cristologia e a graça se siga a ela, de acordo com a ordem da história da salvação. Talvez seja

20. Merece uma breve menção a obra de B. LAURET-F. REFOULÉ (orgs.), *Iniziazione alla pratica teologica*, 5 vols., Brescia, Queriniana, 1986-1987, que trata muito brevemente e de modo dispersivo dos nossos temas; o mais original talvez seja o cap. do vol. III sobre a criação e a escatologia, escrito por P. Gisel.

menos clara a ordem em relação à eclesiologia. Creio, porém, que seja conveniente também o fato de que ela venha antes, sobretudo se a escatologia for vista em íntima relação com a antropologia teológica. A consumação do mundo e da humanidade é a consumação da Igreja.

As circunstâncias atuais tornam desejável, ainda que difícil, um diálogo com as antropologias do momento, para se estabelecer em relação a elas as linhas gerais em que a antropologia cristã se baseia e que ao mesmo tempo fundamenta. Em ampla medida, ao contrário das épocas passadas, essas linhas fundamentais não são mais um patrimônio comum[21]. A experiência no âmbito da docência apresenta, sem dúvida, dificuldades; por outro lado, porém, é preciso procurar não duplicar o tratado de filosofia do homem.

21. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Santander, Sal Terrae, 1983. São interessantes também, nesse sentido, os dois livros do autor citados na bibliografia.

II

A TEOLOGIA DA CRIAÇÃO. QUESTÕES FUNDAMENTAIS

No capítulo anterior, já falamos sobre a conveniência de unir ao tratado de antropologia algumas reflexões fundamentais sobre a criação[1]. Isso está de acordo com a tradição teológica, que, com uma sólida base bíblica, considerou de modo unitário a obra dos seis dias, sem que isso implicasse um desconhecimento da peculiaridade do homem. Razões de ordem sistemática também nos orientam nesta mesma direção. Já vimos que uma determinação fundamental do ser humano, que nunca o abandona, é sua criaturalidade. Esta é uma dimensão de nossa relação com Deus que nos abrange completamente, o que não significa, como já sabemos, que seja a única. O mundo que nos circunda é também criatura de Deus, e o homem acha-se inserido neste mundo, é parte do cosmos, não está nele como um hóspede em casa estranha. O homem é uma criatura entre as criaturas, mesmo se neste mundo criado ele tenha uma evidente centralidade. É uma criatura particular, sem dúvida, mas a particularidade, embora a determine, de modo algum limita a condição de criatura. A reflexão sobre a criação, que diz respeito

1. Sobre a criação, além das obras e dos tratados gerais, cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teologia della creazione*, Roma, Borla, 1988; P. GISEL, *La creazione*, Turim, Marietti, 1987.

às noções de Deus e de homem, ajuda-nos a compreender o que somos e a contemplar uma dimensão fundamental de nossa existência, de nosso ser no mundo.

A mediação de Cristo

Que, do ponto de vista teológico, não se possa mais falar da criação do mundo por parte Deus como de algo neutro, sem relação com a história da salvação, que culmina em Cristo, hoje é algo totalmente estabelecido. A criação já é mistério de salvação. Ainda que não se possa admitir que o povo de Israel tenha chegado à idéia de que o mundo foi criado por Deus a partir da idéia de aliança[2], não é, porém, menos certo que, no aprofundamento e na elaboração dessa noção, a experiência da salvação, a proximidade de Deus tenham desempenhado um papel fundamental. É o que se vê claramente nos textos proféticos; costuma-se mencionar nesse contexto sobretudo o Dêutero-Isaías (cf. Is 40,22-28; 43,1.15 etc.). A fé no Deus libertador traz o pleno reconhecimento de Deus criador e, ao mesmo tempo, somente Ele tem condição de garantir a libertação plena e definitiva, uma vez que não só é o Deus de Israel, mas também o Deus do mundo. Tanto a criação como os prodígios de Deus em favor de seu povo são vistos como expressão de seu amor misericordioso (cf. Sl 136, com seu refrão, "porque eterno é seu amor [*hesed*]"). Há, portanto, uma continuidade e uma analogia entre a criação do mundo e a ação histórica de Deus no curso dos séculos. No fundamento de ambas está o infinito amor de Deus, que se manifesta desses dois modos e se concretiza, em última análise, no socorro cotidiano a todos e a cada um dos viventes (cf. Sl 136,25: "Ele dá pão a toda criatura, pois sua fidelidade é para sempre").

A novidade neotestamentária, no que diz respeito à teologia da criação, não deve ser subestimada. Embora à primeira vista ela não mencione a noção mesma ou o fato da criação (certamente, o Novo Testamento considera estabelecido que tudo foi criado por Deus), esta tem importância decisiva para se compreender o significado universal de Jesus. A mensagem dos escritos do Novo Testamento acerca do tema que nos interessa não é tanto que Deus criou tudo, quanto que esse Deus criador é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que tudo fez mediante seu Filho. Essa mediação criadora de Jesus foi ressaltada em alguns textos neotestamentários, dos quais não podemos fazer uma análise minuciosa (cf. 1Cor 8,6; Cl 1,15-20; Hb 1,2-3; Jo 1,3.10). À mediação criadora de Cristo corresponde, na escatologia, sua função recapituladora do universo: o plano do Pai é a recapitulação de tudo naquele em que, antes da criação do mundo, nos escolheu e predestinou (cf. Ef 1,3-10); já desde o primeiro instante tudo foi feito não apenas por meio dele, mas também por ele e para ele (cf. Cl 1,16). As funções criadora e recapituladora de Cristo adquirem seu sentido à luz de sua ação salvífica em toda a sua vida, e sobretudo em seu mistério pascal. A carta aos Colossenses é muito significativa a esse respeito. Há uma correspondência entre a mediação criadora e a reconciliadora, entre a primogenitura da criação e a primogenitura entre os mortos (ressurreição)[3]. É precisamente a ação salvífica que abre o caminho para o significado cósmico universal de Jesus. Se na morte e ressurreição Jesus reconciliou o mundo com o Pai, ou, em outras palavras, o Pai reconciliou consigo o mundo em Cristo (cf. 2Cor 5,19ss.), a primitiva comunidade cristã está convencida de que essa não pode ser uma ação sem significado para todo o universo e para toda a história. O esquema de salvação é estendido à criação, e isso significa que, a partir da salvação que ocorreu em Cristo, nele se vê o princípio à luz do qual cumpre interpretar toda a realidade. Se o mundo foi salvo por Cristo e em Cristo, isso significa que foi criado por ele e nele. A criação não é, então, um mero pressuposto neutro para que depois se desenvolva a história de Deus com os homens, mas é já o início dessa história, que culminará em Jesus. Jesus, em sua ressurreição, manifestou-se como Senhor para a Glória de Deus Pai (cf. Fl 2,11). A conseqüência lógica é estender esse senhorio a todo o cosmos e a todos os momentos da história. E, se na ressurreição nos são dadas as primícias da humanidade nova, o sentido desse domínio de Cristo só pode ser o da atração para si de toda a humanidade.

Os primeiros Padres e escritores eclesiásticos, sobretudo os apologistas e os alexandrinos, viram a função cósmica de Cristo num sentido semelhante. Em diálogo com a mentalidade filosófica de seu tempo, esses Padres consideraram o mundo algo harmônico,

2. Cf. C. Westermann, *Genesis*, I, Neukirchen, 1974, pp. 90ss.; P. De Haes, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen-Vluyn, 1964; C. Derousseaux (org.), *La création dans l'Orient ancien*, Cerf, Paris, 1987.

3. A correspondência entre o "para ele" da criação e o da reconciliação é mais discutível; com efeito, esta última pode ser referida ao Pai. Porém, a correspondência entre a criação e a salvação é suficientemente clara mesmo sem esse elemento.

um cosmos, presidido pelo *lógos*, a razão; por isso, o mundo não é algo caótico, mas ordenado. Para os cristãos, porém, a única razão é o Lógos, a Palavra de Deus, o Filho de Deus que apareceu no mundo com a encarnação. Ele é a razão e a harmonia do universo. Por isso, os cristãos são aqueles que conhecem e seguem o Lógos, que o possuem em plenitude. A fé abre-nos, portanto, o caminho para a reta razão, na fé descobrimos o verdadeiro sentido do mundo e das coisas. Essa "razão", apesar disso, não é monopólio exclusivo dos cristãos. Acha-se também nos outros homens, que precisamente por isso podem conhecer também uma parte da verdade. Devemos, porém, notar a diferença: a plenitude do Lógos encontra-se somente em quem o conhece em sua integridade, em quem conhece a Cristo, ao passo que nos outros esse conhecimento será necessariamente parcial[4]. Quando a grande Igreja, diante das diferentes tendências gnósticas e de Marcião, defendeu a bondade da criação e a identidade do Deus do Antigo e do Novo Testamento, ela o fez sublinhando a universalidade do domínio de Cristo e de sua mediação, a unidade da história e, em última análise, a correspondência, com as devidas diferenças, entre a salvação e a criação. Como se vê, considerando as coisas dessa forma, a criação é um tema teológico de primeira ordem, que deriva imediatamente da cristologia e a completa, porque nos mostra o significado universal de Cristo. A relação com a salvação, na medida em que ela tem a ver com a plenitude do homem, mostra-nos a relação íntima da doutrina da criação com a antropologia teológica.

A fidelidade de Deus à sua obra

Já não são atuais os problemas das últimas décadas sobre a evolução e sua compatibilidade com a fé cristã. A questão ficou aberta para a teologia católica a partir da encíclica *Humani generis* de Pio XII, no ano de 1950. Algo permanece, porém, daquela reflexão que constituiu um dever para a teologia e é altamente apreciável na visão cristocêntrica que o Novo Testamento impõe ao nosso tema. Com efeito, a visão evolucionista do mundo nos impede de pensar a criação como algo concluído, como o fazia, por evidentes

4. Cf. S. JUSTINO, *Apol.* I 12, 7; 22, 1ss.; 23, 2; 44, 10; 46, 2ss.; 59, 1; II 7, 3; 10, 2ss.; 13, 3-6, etc.; CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Protr.* I 2, 3; 5, 1ss.; 6,5ss., X 110, 1ss.; 112, 1ss.

razões, a mentalidade fixista. Tudo caminha para Cristo, diz-nos o Novo Testamento, assim como tudo foi criado por meio dele. A criação caminha, pelo impulso interno recebido de Deus e, sobretudo, pela força da ressurreição de Cristo, rumo à nova criação. Nesse sentido, ela não poderá estar concluída enquanto essa plenitude não irromper, enquanto o plano de Deus não estiver efetivamente concluído. A criação é, portanto, *in fieri*, até que alcance o definitivo sétimo dia. Falamos da permanência da condição criatural do homem (e do mundo) em todos os momentos de sua existência. Entre a criação inicial e a nova criação situa-se a "criação contínua"[5]. Deus não pára de agir no mundo e na história, e sua ação criadora não é menos intensa agora que no primeiro instante[6]. Deus continua a criar, não somente porque "conserva" o que já fez, como também porque, em sua providência o conduz ao fim a que desde o início o destinou. A conservação, o concurso divino, a providência adquirem um sentido forte e se deixam assim abranger na noção mais bíblica e dinâmica da fidelidade de Deus à sua obra e criação; a fidelidade de Deus manifesta-se no amor que o leva a enviar seu Filho ao mundo. O sim de Deus ao mundo em Cristo é o que o leva à consumação de seu plano em seu Filho Jesus. Neste sentido, a presença constante de Deus no mundo é também mediada por Cristo e tende à realização de sua obra salvífica.

A criação, nessa visão cristológica, é de certo modo "in fieri". Isso leva a pôr o problema da cooperação humana na obra criadora divina, não terminada completamente. Já no Gênesis, tanto segundo a narrativa javista como segundo a sacerdotal, é indicado que o homem deve trabalhar, governar a terra e dominá-la. É claro, como em seguida veremos, que o homem não é senhor absoluto do mundo que lhe foi confiado e que, também sob este aspecto, é decisiva e indispensável a referência a Deus criador de tudo. Mas o fato de o mundo ser criação de Deus não significa que não seja também, em certa medida, criação do homem; é concedido à liberdade humana um espaço de auto-realização justamente na trans-

5. Cf. as reflexões a esse respeito de J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, pp. 243ss. O mesmo autor insiste na abertura do mundo visível, uma vez que é Deus o criador do céu e da terra, ibid., 196ss.

6. Para santo Tomás, a conservação é a continuação do ato mediante o qual Deus dá o ser, *St* I, q. 104, a. 1. Naturalmente, essas considerações não se opõem em nada ao fato de que, com o aparecimento do homem, Deus de certo modo completou sua obra; cf. Gn 2,1-2.

formação da natureza, que, como conseqüência dessa ação humana, se abre cada vez mais a novas potencialidades e se "humaniza" cada vez mais[7]. O Concílio Vaticano II, no terceiro capítulo da *Gaudium et spes*, desenvolveu o ensinamento da cooperação humana na obra criadora de Deus. Com sua ação no mundo, os homens contribuem para a realização do plano de Deus; a mensagem cristã impõe como dever a edificação do mundo (GS 34). No trabalho, o homem ao mesmo tempo transforma as coisas ou a sociedade e se aperfeiçoa (GS 35). E, nessa ação do homem no mundo, a Igreja reconhece uma legítima autonomia à realidade temporal, como conforme aos próprios planos do Criador. A criação tem uma bondade e uma consistência próprias que o homem deve respeitar, algumas leis que o próprio homem deve descobrir com seu próprio esforço (GS 36; LG 36). Deduz-se de tudo isso que, nesse esforço criativo, o homem humaniza a si mesmo humanizando ao mesmo tempo o mundo. Daí que só se possa qualificar de grave perversão da ordem desejada por Deus o trabalho que, pelas circunstâncias das pessoas que o realizam, ou pelas condições de todo tipo em que se desenvolve, não faz crescer, mas atenta contra a dignidade daquele que o realiza. Note-se que essa transformação humana da realidade não pode ser reduzida ao mundo utilitarista (sem dar a este termo um sentido pejorativo), da técnica, mas também à criação artística ou à descoberta "contemplativa" da verdade. Nesse sentido, a ação humana não só continua a obra dos seis dias, como também nos faz antegozar o repouso do sétimo dia. As modernas teologias da criação insistem, com razão, nesta segunda dimensão, talvez um pouco esquecida em outros momentos[8].

Deus criou o mundo livremente e para sua glória

Neste sentido, o homem é criador e responsável na liberdade do caminho do mundo. Sua criatividade não deve ser compreendida como negação ou limitação da criatividade divina. Pelo contrário, recebe dela todo o seu sentido. O amor onipotente de Deus, que

7. Cf. JOÃO PAULO II, *Laborem exercens*, 4, 25, entre os outros textos.

8. Cf. J. MOLTMANN, op. cit., passim, espec. pp. 320-341; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, pp. 215-217; A. GANOCZY, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*, Mainz, Grunewald, 1976, pp. 71ss.

criou e sustenta todas as coisas, não encontra na liberdade e na criatividade humana um limite, mas sua maior manifestação. A criação, como foi justamente ressaltado, é "história de liberdade"[9]. Descobre-se a liberdade da criação partindo da liberdade da salvação em Cristo. Se a partir da encarnação e de toda a vida de Cristo se compreende o modo de agir de Deus, este princípio pode ser aplicado também aqui. À liberdade da doação de Cristo por parte do Pai e à liberdade própria de Jesus corresponde a liberdade na doação do ser. A liberdade de Deus na criação é uma verdade fundamental de nossa fé; é a própria noção de Deus que é posta em jogo com ela. Não é preciso, porém, entender por liberdade a indiferença de Deus em relação ao mundo, de que não precisa. Sua liberdade é a liberdade do amor, que se compromete com o mundo, e sobretudo com o homem. À liberdade transcendente de Deus corresponde a liberdade criada. Não se vê o sentido que poderia ter uma criação livre que não suscitasse liberdade. A liberdade transcendente de Deus é, assim, o fundamento da liberdade e da criatividade humanas, que recebem seu sentido enquanto são resposta a essa liberdade divina; junto com elas, ganha ainda mais sentido a criação, que de "boa" passou, com o aparecimento do homem, a "muito boa". A liberdade humana é exercida num âmbito fundado pela e na liberdade, não no contexto de um acaso ou de um destino que deixaria um pequeno espaço aberto, no fundo insignificante, em que o homem pudesse ter a ilusão de ser auto-suficiente. A liberdade do homem é liberdade chamada, despertada pela liberdade e pela criatividade infinitas de Deus.

A liberdade de Deus na criação foi relacionada, na tradição cristã e na reflexão teológica, com o fim da criação (cf. Vaticano I, DS 3002; 3025): Deus não cria para auto-aperfeiçoar-se, mas para comunicar sua bondade; por outro lado, o próprio Deus é o fim de tudo, e seria contraditório com a própria idéia de sua liberdade que Deus criasse para um outro; assim, ele se tornaria dependente daquele para o qual criasse. A comunicação da bondade e dos benefícios divinos equivale, na linguagem da Igreja, à "glória de Deus". Uma glória que não é auto-aperfeiçoamento, e sim doação, manifestação de Deus, já no Antigo Testamento, mas sobretudo em Jesus Cristo (cf. Jo 1,18). Nessa manifestação e autodoação estão exatamente a salvação e a plenitude do homem. Deus criou para poder manifestar-se em Cristo, para poder comunicar seus benefícios e

9. Cf. A. GANOCZY, op. cit., pp. 112ss.

comunicar-se a si mesmo, e com isso obter a plenitude da criatura. Essa plenitude, por sua vez, é Deus mesmo, porque apenas em Deus o mundo e sobretudo o homem alcançam seu fim último.

A liberdade e o amor criativo de Deus encontram na possibilidade humana de cooperar na criação não seu limite, mas sua máxima expressão. Em geral, temos dificuldade em admitir que Deus continua a criar e a levar ao mundo seus desígnios por meio das causas segundas da natureza, mas é-nos mais difícil compreender como, na liberdade humana — tantas vezes contrária a Deus —, é também a onipotência divina que se manifesta. Mas, apesar de todo o escândalo do mal, devemos afirmar que é precisamente na capacidade de suscitar a livre cooperação da criatura que o poder criador de Deus se mostra em sua manifestação mais plena. É Deus criador que suscita o homem criador, não o diminui. Pois, se a idéia de criação indica ser em dependência, ao mesmo tempo indica uma existência autêntica e própria da criatura.

Também se falou do início da *kénosis* de Deus na criação, que culminará na anulação propriamente dita de Jesus na encarnação, cujo ápice será a cruz[10]. Deus, de certo modo, se retira, abre espaço para sua criação, concretamente o homem, a fim de deixar à criatura uma consistência "fora" de Deus. Sem entrar numa análise minuciosa nem num juízo que tais considerações podem merecer, não há dúvida de que Deus, manifestando-se em sua criação, ao mesmo tempo se esconde por trás dela. O amor criador funda-se no amor humilde, que é capaz de se anular. A criação não é somente fazer, mas também deixar ser[11]. De fato, chegamos à mesma conclusão também sob outro ponto de vista: Deus cria sobretudo enquanto suscita, dá vida, dá liberdade e autonomia.

A responsabilidade do homem na construção do mundo, concedida por Deus segundo Gênesis 1,28, não leva a um domínio absoluto. Deus não abdica de sua condição nem põe simplesmente o homem em seu lugar, embora o nomeie seu representante e o torne partícipe de sua vida mesma. Somente na referência a Deus criador de tudo (e também do homem) e, portanto, no respeito de sua obra, tem sentido, do ponto de vista cristão, o domínio do

10. Cf. J. MOLTMANN, op. cit., pp. 111ss.; H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica 2*, pp. 258ss. Esta questão é formulada também do ponto de vista judaico: cf. G. SCHOLEM, "La création à partir du néant et l'autocontraction de Dieu", in *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, Paris, Cerf, 1990, pp. 31-59.

11. Cf. J. MOLTMANN, op. cit., p. 112.

homem sobre a criação; segundo o livro do Gênesis, o homem não deve apenas cultivar o paraíso (o que já não é o mesmo que explorá-lo), mas este deve ser objeto de seus cuidados (cf. Gn 2,15). O problema dos limites do domínio do homem sobre o mundo manifestou-se em toda a sua intensidade diante da ameaça da crise ecológica. Não faltaram acusações ao cristianismo e à sua idéia de criação e de domínio do homem no cosmos como responsável por essa situação. Não é de estranhar, pois, que nos tratados sobre a criação e sobre a antropologia se faça referência a essa questão[12]. É, neste momento, um complemento necessário à teologia das realidades terrenas, do trabalho, do progresso, temas estes que, não sem razão, haviam chamado a atenção teológica a partir da Segunda Guerra Mundial e alcançaram sua máxima atualidade na época do Concílio Vaticano II, caracterizada pelo otimismo em relação às possibilidades do desenvolvimento e do progresso[13].

A Trindade e a criação

A criação, como dissemos, significa uma relação de dependência de Deus na diversidade; mas, com essa noção, ainda não chegamos ao fundo da fé cristã no Deus criador. Já no início destas breves reflexões, vimos como no Novo Testamento a criação é rela-

12. Já é significativo o título da obra de J. MOLTMANN a que nos referimos nas notas anteriores; cf., além disso, J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teologia della creazione*, pp. 170-195; I. SANNA, *L'uomo via fondamentale della Chiesa. Trattato di antropologia teologica*, Roma, 1989, pp. 372-431, em que se encontrará uma ulterior bibliografia. É claro que a questão diz respeito também à teologia moral; cf. A. AUER, *Etica dell'ambiente*, Brescia, 1988; PH. SCHMITZ, *Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung*, Würzburg, 1985.

13. Cf., entre outros muitos títulos, G. THILS, *Teologia della realtà terrena*, Alba, Paoline, 1964 (original de 1946); M. D. CHENU, *Per una teologia del lavoro*, Turim, Borla, 1964 (original de 1955); J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia, Queriniana, 1969; J. ALFARO, *Teologia del progresso umano*, Assis, Cittadella, 1969; encontramos uma visão de conjunto do estado da questão naquele período em A. NIKOLÁS, *Teología del progreso. Génesis y desarollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Salamanca, Sígueme, 1972; A. GANOCZY, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*, M. Grunewald, Mainz, 1976; C. SCALICKY, "La teologia dell'impegno cristiano nel temporale", in *Lateranum* 43 (1977) pp. 198-243 etc. Podem-se ver também os comentários à constituição pastoral *Gaudium et spes* do Concílio Vaticano II.

cionada explicitamente com a salvação, pela idéia da mediação universal de Cristo. Vimos também que Deus criou o mundo livremente e que Ele mesmo é o fim da criação. Portanto, se o Deus que salva o homem é o Deus Uno e Trino, também aquele que o cria já é o Deus Uno e Trino. Esta afirmação pode ser interpretada num sentido banal: é claro que não podemos negar a identidade do Deus criador e do Deus salvador e que a fé da Igreja nunca duvidou disso. O problema é outro: Deus é princípio das criaturas apenas enquanto uno, ou a Trindade de pessoas enquanto tal tem algo a ver com a própria criação? Posta dessa forma, a questão deixa de ser supérflua, uma vez que, em alguns momentos da história, a insistência (legítima e necessária) na unidade e unicidade divina e no fato de que Deus não constitui mais que um princípio das criaturas (cf., por exemplo, DS 800; 851; 1331) pôde levar ao esquecimento de que este único princípio, em si diferenciado, age como tal já na criação.

Mas é justamente esta a tradição mais antiga da Igreja; a mediação de Cristo foi afirmada no Novo Testamento. Também a intervenção do Espírito logo foi ressaltada. Assim, por exemplo, diz Atenágoras: "afirmamos a Deus mediante cujo Verbo tudo foi feito e por cujo Espírito tudo é mantido"[14]. Para santo Ireneu, como se sabe, o Filho e o Espírito são as "mãos de Deus", mediante as quais o Pai criou todas as coisas[15]. Também Tertuliano[16], santo Atanásio[17], são Basílio de Cesaréia[18] viram com matizes diversos uma diferenciação de funções no único e indivisível princípio que é a Trindade. O Pai tem a iniciativa, o Filho é o mediador, no Espírito tudo foi feito, é a causa aperfeiçoadora.

Também nos antigos concílios ecumênicos foi ressaltada a distinção das funções; o símbolo de Nicéia e o de Constantinopla falam do Pai como criador de todas as coisas e de Jesus Cristo como mediador. O segundo concílio de Constantinopla (ano 553) assim explica a confissão trinitária de um só Deus em três pessoas: "um só Deus e Pai do qual tudo procede, um só Senhor Jesus Cristo, por

14. *Legatio pro Christianis* 6; cf. também TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *Ad Aut.* 1, 7.

15. Cf. *Adv. haer.* IV praef. 4; 20, 1; V 5, 1; 6, 1; também SANTO AMBRÓSIO, *Exp. Sal* 118, 10, 17.

16. Cf. *Adv. Herm.* 45, 1; *Prax.* 7, 3; 12, 3.

17. *Ad Serapionem* I 28.

18. Cf. *De Spiritu sancto* 16, 38.

meio do qual tudo foi feito, e um só Espírito Santo, no qual tudo existe" (DS 421)[19]. Se o Espírito Santo tem um papel insubstituível na salvação do homem, se habita em nós e nós vivemos e caminhamos nele, é lógico que deva exercer também uma função na criação, embora permaneça claro que nesse momento ainda não mostra todas as suas virtualidades, como é distinta a criação mediante o Filho e a própria encarnação. Ainda que essa intervenção do Espírito não se encontre expressa no Novo Testamento, não parece que possa ser considerada alheia a ele a evolução que se produziu na época patrística. De novo, o esquema de salvação é transposto para a criação do universo. Afirma-se implicitamente que o sentido de tudo o que existe está na salvação. A criação, portanto, é obra do Deus Uno e Trino. E, mesmo que formalmente não haja a autodoação divina, é de fato orientada para ela. Deus cria para poder fazer-se, Ele mesmo, criatura.

A teologia dos últimos anos insistiu particularmente no nexo intrínseco entre a Trindade e a criação. Esta certamente não é a revelação do Deus Trino. Porém, o fato de que existe em Deus a "distância" entre as pessoas é que torna possível a distância entre Deus e as criaturas[20]. Distância que simultaneamente o mesmo Deus pode evitar: o mundo está, assim, "em Deus". Sublinha-se, por outro lado, que a criação pressupõe um Deus pessoal. Assim já o viu o Antigo Testamento; Deus não é um princípio em devir, submetido à necessidade. Na revelação cristã se mostra que o Deus pessoal não é um Deus solitário, mas tem em si mesmo a plenitude de comunhão; a criação é, assim, pura e livre difusão do bem e da perfeição divina. Deus não precisa criar para ter um *tu*, mas é desde sempre comunidade de pessoas. Somente com a revelação de Deus Trino se mostra em toda a sua radicalidade a liberdade do amor criador de Deus, que não tem realmente necessidade de comunicar-se além de si mesmo, pois tem já em si a plenitude dessa autocomunicação[21].

19. Não menos interessante é o confronto entre o uso das preposições *ex, per, in* no texto que acabamos de citar e no Concílio II de Lyon, de 1274: "Credimus sanctam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum omnipotentem... a quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, quae sunt in caelo et in terra..." (DS 851).

20. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 2, p. 252, e, também de sua autoria, "Creazione e Trinità", in *Communio* 100 (1988) 7-16, em que é ressaltada a relação entre criação em Cristo e a previsão da cruz.

21. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teologia della creazione*, pp. 264-267.

Deus não é Pai porque cria, mas cria precisamente porque é "Pai", porque desde sempre se comunica inteiramente ao seu Filho e está unido a Ele no amor recíproco que é o Espírito Santo. Em pura liberdade é, então, capaz de transmitir esse amor para fora. O Deus que cria é, portanto, simultânea e indissoluvelmente o Deus Uno e Trino. E apenas a partir da revelação trinitária se pode compreender a criatura como o que Deus é capaz de fazer-se, sem deixar de ser Deus. Ao tratar da relação entre cristologia e antropologia, voltaremos a essa questão. Basta-nos dizer agora que nunca se insistirá o bastante na gratuidade da encarnação, na gratuidade do "fazer-se criatura" de Deus, que não deriva de nenhum modo da criação, mas significa um amor infinitamente maior do que aquele com que dá ser às coisas; ao mesmo tempo, porém, devemos considerar que a vinda do Filho de Deus ao mundo e seu assumir a realidade criatural é algo que, gratuitamente, aperfeiçoa intrinsecamente a criação, já obra unicamente do amor divino, e nos mostra a dignidade do ser criado. A criação de tudo em Cristo, não somente no Lógos, "não indica senão que todas as coisas podem ser apenas criadas com vistas à sua plenitude no segundo Adão"[22]. Todos esses são temas que nos mostram até que ponto vai a reinterpretação cristológica da fé na criação. Não podemos separar a criação de Deus, que cria a partir dos planos que desde a eternidade Ele tem para sua criatura.

22. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 3, p. 236; cf. também ibid., p. 233; o Filho desde sempre está presente no plano de Deus para o mundo, para o bom êxito da criação.

III

O HOMEM IMAGEM DE DEUS

Voltemos agora nossa atenção para o objeto central da "antropologia teológica". "Quem é o homem, para que nele penses, e o ser humano, para que dele te ocupes?" (Sl 8,5). Já o salmista se interroga sobre a grandeza humana em sua fragilidade, o mistério e o paradoxo que impressionaram os pensadores de todos os tempos; basta mencionar santo Agostinho e Pascal. O Concílio Vaticano II recorda que todo homem é uma questão não-resolvida, da qual ninguém pode escapar, principalmente nos momentos mais importantes da vida (GS 21). E essa questão sobre o homem não é apenas um problema ou um enigma, mas constitui também, em termos estritos, um mistério, reflexo do mistério de Deus (GS 22).

Em nossa introdução, falamos da necessidade de ressaltar o conceito cristão de homem, não oposto ao que nos faz conhecer nossa experiência ou ao que podemos deduzir da filosofia e das ciências humanas, mas certamente muito mais profundo. O Concílio Vaticano II fez uma opção muito importante quando, ao tratar das diversas opiniões que o homem teve e continua a ter de si mesmo, tão diversas e até contraditórias entre si, propôs sua resposta indicando o ensinamento bíblico da criação do homem à imagem e semelhança de Deus (GS 12). A centralidade dessa idéia deverá, por conseguinte, estar fora de qualquer possível discussão. Essa relação fundamental com Deus deverá ser a primeira a ser ressalta-

da pela visão cristã do homem com prioridade absoluta perante todas as outras questões, embora estas também sejam necessárias, como, por exemplo, a questão sobre sua constituição. Se dissemos que a criação é compreendida biblicamente e recebe seu sentido último da salvação em Cristo, *a fortiori* isso vale para o homem, centro e ápice da criação. Suas estruturas criaturais têm sentido a partir do plano salvífico de Deus para ele, não o contrário, e apenas à luz desse projeto divino podem ser compreendidas em toda a sua riqueza. E esse plano deve integrar a definição cristã do homem, ou melhor, deve ser determinante para ela; "no próprio conceito de homem deve haver lugar para os planos de Deus para ele"[1]. A antropologia cristã não obtém sua idéia do homem de outras fontes, para depois, partindo delas, fazer afirmações que constituam sua contribuição específica. A própria noção cristã de homem já deve ressaltar a propriedade e a originalidade de sua raiz, sem que isso implique desconhecer as contribuições válidas e até necessárias que nos chegam de outras fontes.

O tema da imagem na Bíblia e na Tradição

A afirmação sobre a criação do homem à imagem e semelhança de Deus encontra-se, como se sabe, no documento sacerdotal (Gn 1,26-27). Contudo, o que nos foi dito na fonte javista já prepara as afirmações desses dois versículos do primeiro capítulo: o homem, formado por Deus a partir do pó da terra, recebe a vida de Deus; deve trabalhar o jardim, dá nome aos animais que estão a seu serviço, precisa de uma companhia adequada à sua condição. Mas voltemos ao tema explícito da imagem. Impõe-se antes de tudo a constatação de que, ao longo da história e na exegese atual, são inúmeras as interpretações dadas a este trecho[2]. Dentre as mais difundidas nos últimos tempos, cumpre assinalar a de G. von Rad, que considerou sobretudo o aspecto de domínio sobre o mundo, razão pela qual se teria oferecido ao homem a condição de imagem. Essa concepção, portanto, não é considerada em si mesma, mas é o motivo de sua concessão. O homem, sendo imagem de Deus, torna-se signo de seu poder, para garantir e afirmar sua soberania como

1. A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, Madri, Edica, 1969, p. 20.

2. Podem-se ver as enumerações de C. Westermann, *Genesis* I, Neukirchen, 1974, pp. 203-218; H. U. von Balthasar, *Teodrammatica* 2, pp. 298-316.

único Senhor do universo. Nesse sentido, Israel considerou o homem representante de Deus[3]. Outros autores, porém, sem negar a importância desse tema do domínio do homem sobre o mundo, julgam que é preciso insistir mais na relação com Deus, da qual o domínio sobre o mundo seria conseqüência. É ao primeiro ponto, portanto, que se deve dar prioridade. A condição de imagem referir-se-ia, assim, a todos os aspectos do ser humano, e não a apenas um deles[4]. Pelo contrário, observa-se ainda que não é unicamente a condição do homem que é importante no Gênesis, mas antes de tudo o que nos é dito sobre a ação de Deus, ou seja, que Ele cria o homem à sua imagem e semelhança. A condição do homem é o resultado da ação de Deus; é preciso, pois, ver o que Deus quer ao criar o homem *assim*. A criação é um acontecimento entre Deus e o homem; o homem, cada homem, foi criado para existir em relação com Deus, nisso consistirá sua condição de imagem[5]. Tampouco podemos nos esquecer da interpretação que dirigiu sua atenção sobretudo para a bissexualidade, para a condição social do homem etc.[6] O livro do Gênesis volta a falar do homem feito à semelhança de Deus em analogia com a geração de Set, o filho de Adão (cf. Gn 5,1-3); a condição de imagem é um elemento determinante do comportamento interpessoal dos homens. Concretamente enfatiza-se o respeito devido à vida humana e ao mesmo tempo se insiste no domínio do mundo por parte do homem (cf. Gn 9,6-7). A mesma idéia reaparece no livro do Sirácida 17,3, ao passo que Sabedoria 2,23 ressalta antes a participação na vida divina (imortalidade) como determinante dessa condição humana. Sem mencionar diretamente o tema da imagem, o Salmo 8 mostra-nos o homem como quase partícipe da condição divina e dominador da criação: "tu o coroas de glória e de explendor; tu o fazes reinar sobre as obras de tuas mãos..." (vv. 6ss.). Do conjunto do Antigo Testamento depre-

3. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento* I, Brescia, Paideia, 1972, p. 176. Cf. Foresti, "Linee di antropologia veterotestamentaria", in *Temi di antropologia biblica*, pp. 5-45; I. Sanna, *Immagine di Dio e libertà umana*, Roma, Città Nuova, 1990, pp. 142-148.

4. Cf. W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen, 1964, pp. 142-144.

5. C. Westermann, op. cit., pp. 214-218; id., *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia, 1981. Cf., de outro ponto de vista, as análises de F. García López, "El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento", in *Estudios Trinitarios* 22 (1988) 365-382: a condição de imagem significa a presença no homem de um germe divino.

6. Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/1, pp. 204ss.

ende-se que o homem, em nome de Deus e perante Ele, é responsável pelo mundo; é, enquanto interlocutor de Deus, parte ativa na história que o Senhor iniciou e que deseja levar a termo. Não é preciso ver a imagem de Deus nesta ou naquela qualidade, mas achamo-nos diante da determinação fundamental do homem, que abrange todas as suas dimensões devido ao germe divino que nele habita.

A mensagem do Gênesis foi reinterpretada à luz de Cristo. Com efeito, a imagem de Deus, segundo o Novo Testamento, é o próprio Jesus (2Cor 4,4; Cl 1,15). Esse conceito está relacionado com a teologia da revelação: Jesus, enquanto imagem do Pai, o revela. A idéia do homem, que no Antigo Testamento aparece como central, agora é reinterpretada de maneira cristológica. Nesta mesma linha caminham as referências mais diretamente antropológicas da noção da imagem presentes nas epístolas paulinas; quem aceita na fé a revelação de Cristo torna-se simultaneamente imagem de Jesus. O homem novo foi renovado à imagem do Criador, e isso significa a superação de todas as diferenças, para que Cristo seja tudo em todos (cf. Cl 3,9-10). A predestinação eterna do Pai refere-se à conformidade com Jesus (Rm 8,29). Nós, homens, em nossa condição terrena, temos a imagem de Adão, o primeiro homem, e teremos a imagem do homem celeste, Cristo ressuscitado. O primeiro homem foi alma vivente, o segundo é espírito que dá a vida (cf. 1Cor 15,45-49). A novidade do segundo Adão não significa que, no plano divino, não seja ele a dar sentido ao primeiro. Adão é figura daquele que deve vir (Rm 5,14). A idéia da imagem, que no Antigo Testamento está centrada na criação do homem, transforma-se no Novo Testamento num tema cristológico e escatológico. O Senhor Ressuscitado é o Adão definitivo, o novo princípio da humanidade fundada no ressuscitado e chamada a compartilhar sua vida. Em Jesus, superamos os dois condicionamentos negativos, embora de índole muito diferente, que encontramos em Adão: o da limitação e da caducidade e o do pecado. Na ressurreição do Senhor se nos abre o plano definitivo de Deus para nós; ser homens é, portanto, passar da condição de Adão à de Cristo; chegar a ser imagem do homem celeste não é, segundo Paulo, algo marginal à nossa condição humana, mas uma determinação definitiva de tal condição. O Novo Testamento parece recuar explicitamente esse plano da nova criação ao início da criação antiga; fomos eleitos e predestinados em Cristo antes da criação do mundo (cf. Ef 1,3ss.). No entanto, a transposição

protológica do tema da imagem não foi feita[7]. Os Padres unirão as afirmações do Gênesis com as afirmações paulinas.

Sumamente instrutivo é o desenvolvimento do conceito da imagem na teologia cristã, com referência à concepção global sobre o homem[8]. A escola alexandrina, bastante influenciada por Fílon, viu na alma, e mais concretamente na alma superior, o *nous*, o que é próprio do homem; a ela se refere, portanto, a criação à imagem de Deus segundo Gênesis 1,26s. Excluído de tal condição ficaria o corpo humano, modelado por Deus com o pó da terra, segundo Gênesis 2,7. O homem não é, a rigor, a "imagem", mas foi criado "segundo a imagem", que é o Lógos eterno de Deus. O homem, em virtude de sua mente, é racional, e por isso participa do Lógos ou razão divina. Assim pensa Clemente de Alexandria[9]. O mesmo afirma Orígenes[10], para quem o homem criado à imagem e semelhança de Deus é o homem interior, "invisível, incorporal, incorruptível e imortal"; é o homem feito de Gênesis 1,26 que é à imagem de Deus, não o plasmado de Gênesis 2,7; afirmar o contrário equivaleria a considerar Deus um ser corpóreo[11]. Se Deus é invisível, sua imagem, o Lógos, também deverá ser invisível. Nesses teólogos alexandrinos, não falta, como vemos, uma referência cristológica em relação com o tema da imagem. A criação do homem à imagem e semelhança divinas só pode ser compreendida a partir do Filho, imagem de Deus. Contudo, aqui não se trata do Filho encarnado, mas do Lógos eterno.

Junto com a escola alexandrina, porém, encontramos também a linha asiática e africana. O Verbo invisível que preexiste à econo-

7. Sobre o tema da imagem no NT, cf. J. JERWELL, *Imago Dei. Gen 1, 26f im Spätjudentum, en der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen, 1960.

8. Sobre a antropologia patrística, cf. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patrística*, Roma, Borla, 1983. Mais diretamente sobre o tema da imagem, A. G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris, Desclée, 1987.

9. *Protrético* 98: "A imagem de Deus é o Verbo de Deus, e imagem do Verbo é o homem, o homem verdadeiro, ou seja, o *nous* que está no homem. Diz-se que ele é 'à imagem e semelhança de Deus' por este motivo, ou seja, porque com a inteligência de seu coração ele se faz semelhante à Suma Razão divina, que é o Verbo, e assim se torna racional".

10. Cf. *In Iohannem* II 2, "O Pai, o Deus verdadeiro, o Deus em si, está em sua imagem e nas imagens da imagem... como o Lógos em si está no lógos e em cada ser dotado de lógos". Cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu Chez Origène*, Paris, Aubier, 1956.

11. Cf. *Hom in Gen.*, I 13.

mia da salvação não apenas é considerado imagem de Deus, segundo cujo modelo o homem foi criado, mas também se considera o Verbo encarnado, a humanidade de Cristo. Santo Ireneu e Tertuliano são exemplos ilustres dessa linha. Reunindo e desenvolvendo uma tradição anterior (Clemente Romano, Teófilo de Antioquia, Justino, *de ressurrectione*), que viu a criação do homem à imagem e semelhança de Deus também em relação com a modelagem do corpo humano, afirmam que o modelo a partir do qual Deus criou o homem é o Filho que devia encarnar-se; por conseguinte, consideram que não só a alma, mas sobretudo o corpo foi criado à imagem e semelhança de Deus. O corpo, portanto, e não a alma, será para esses autores o homem propriamente dito. A verdade fundamental do cristianismo da ressurreição de Jesus e, conseqüentemente, da ressurreição dos mortos, da carne, perante todos os espiritualismos gnósticos, é sem dúvida determinante nessa antropologia. "Com efeito, dirá Ireneu, nos tempos passados se dizia que o homem foi feito à imagem de Deus, mas não parecia tal, porque ainda estava invisível o Verbo, à imagem do qual o homem fora feito: e justamente por isso perdeu facilmente a semelhança. Mas quando o Verbo de Deus se fez carne, confirmou ambas as coisas: mostrou verdadeiramente a imagem, tornando-se ele mesmo o que era sua imagem, e restabeleceu integralmente a semelhança, tornando o homem semelhante ao Pai invisível por meio do Verbo que se vê."[12] A esse respeito, Tertuliano tem uma fórmula lapidar, citada pelo Concílio Vaticano II (GS 22, nota 20): "Naquilo que se exprimia no barro, era pensado Cristo que devia fazer-se homem"[13]. É verdade que essa linha de pensamento não teve muito exito nos séculos seguintes. Mas pode-se também dizer que não desapareceu de todo. Reflexos dela encontram-se em autores que, embora sigam fundamentalmente a linha alexandrina, não se esqueceram de todo dessa referência a Jesus que, desde o primeiro momento da criação, e não

12. *Adv. Haer.* V 16, 2; cf., para um comentário exaustivo a esse texto, A. ORBE, *Teología de san Ireneo* II (BAC maior, 29), Madri, 1987, pp. 87-104; um texto paralelo encontra-se em *Ep.* 22; cf. também, do mesmo autor, *Antropología de san Ireneo* (cf. nota 1); "La definición del hombre en la teología del s. II", in *Gregorianum* 41 (1967) 522-576.

13. *De res. mort.* 6, 3. Igualmente interessante é o que se diz em seguida: "Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet, Christi... Ita limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus" (ibid. 4-5). As mesmas idéias são repetidas com igual clareza em *Adv. Marc.* V 8, 1; *Adv. Prax.* XII 3-4.

apenas na salvação ou na redenção, é característica do homem. Este é o caso, por exemplo, em Hilário de Poitiers e em Gregório de Elvira[14].

Nos momentos seguintes, pelo menos no Ocidente, se perderá em ampla medida não somente a relação entre o homem criado segundo a imagem e Cristo, mas também a referência ao próprio Lógos eterno. Prevaleceria antes a idéia da alma como imagem da Trindade; o exemplo mais significativo, por sua grande influência, é o de santo Agostinho[15]. Como conseqüência da controvérsia ariana, ele acentuou a unidade divina, e chegou a eliminar certas categorias que podiam dar lugar a interpretações subordinacionistas; o tema do Filho imagem poderia ser uma delas. Prevalece então, porque assim se acentua mais a consubstancialidade do Filho, a interpretação de Gênesis 1,26, "*façamos* o homem...", que insiste não tanto na participação das pessoas da Trindade na criação do homem (como acontecia nos séculos anteriores), quanto na igualdade de essência entre elas, "ad imaginem *nostram*". Qualquer referência privilegiada a uma pessoa da Trindade podia, nesse contexto, ser objeto de uma interpretação equivocada.

Em santo Tomás, encontraremos ainda a mesma doutrina; a alma do homem é imagem da Trindade, e não apenas do Filho, porque tal opinião seria contrária às palavras do Gênesis (*St* I, q. 93, a. 5); toda a Trindade cria o homem à sua imagem. Ainda que Tomás exclua o corpo da condição de imagem divina, afirma que nele encontramos "vestigia" de Deus. Mais interessante parece-me a razão pela qual Tomás justifica que a natureza intelectual é à imagem de Deus: para que possa imitar a Deus naquilo que é mais próprio deste último: conhecer-se e amar-se. Assim, a imagem de Deus é a atitude natural do homem de conhecer e amar a Deus (*St* I, q. 93, a. 4)[16]. A imagem é vinculada à capacidade de se relacionar

14. HILÁRIO, *Myst.* I 2; *Tr. Ps.* 118, mem, 10; GREGÓRIO DE ELVIRA, *Trac. Orig.* XIV; PEDRO CRISÓLOGO, Sermo 117 (PL 52, 520s.); AURÉLIO PRUDÊNCIO, *Apoth.* 302-311; 1039-1041.

15. Sobre a imagem na alma, *De Genesi ad litteram* VI 12 (CSEL 28, 186). No *De Trinitate*, como se sabe, realiza-se a explicação psicológica da Trindade a partir das analogias com a "mens-notitia-amor" e com a "memória-inteligência-vontade" em relação a si mesmo e em relação a Deus.

16. Considerando nosso propósito atual, é suficiente mencionar as diferentes acepções da noção de imagem apresentadas por santo Tomás nesse texto da Suma: além dessa capacidade natural de conhecer e amar a Deus, a segunda acepção

com Deus; nisso se reconhece, sem dúvida, uma profunda intuição bíblica. É interessante observar que, num contexto antropológico muito diferente, o Concílio Vaticano II (GS 12) repetirá quase literalmente a formulação de santo Tomás.

A idéia do homem criado à imagem de Deus não parece ter sido sempre determinante na antropologia teológica. Não se atribuiu a ela um significado maior que o da posse de uma alma espiritual. A concepção cristológica a que nos referimos esteve ausente durante longos períodos. Porém, nos últimos tempos, a situação mudou. O Concílio Vaticano II (GS 12), como já sabemos, pôs no centro da concepção cristã do homem a condição de ser criado à imagem e semelhança de Deus; isso significa, para o Concílio, principalmente a capacidade de conhecer e amar o Criador, a capacidade de se relacionar com Deus. A isso se soma o domínio sobre o mundo e sobre a criação, para que a governe e use glorificando a Deus. Por último, o Concílio menciona a condição social do homem, a necessidade que ele tem dos outros para alcançar a perfeição, embora seja preciso esclarecer que a relação entre essa condição social e a imagem não é explicitada; o texto, antes, limita-se a uma justaposição. O fim do primeiro capítulo de GS (n. 22) apresenta a antropologia à luz da cristologia. Nesse contexto, reproduz o belíssimo texto de Tertuliano que citamos há pouco. O tema da imagem, porém, não é objeto de mais esclarecimentos. Fala-se apenas, em 22, 2, da restauração da semelhança divina deformada pelo pecado. Indica-se um caminho, ainda que ele não seja percorrido até o fim. De qualquer forma, como já dissemos na introdução histórica, é um mérito inegável da constituição pastoral o fato de um documento altamente qualificado do magistério apresentar a idéia do homem como imagem de Deus, estabelecendo uma clara relação entre Cristo e a própria noção de homem[17].

Sem dúvida, a direção indicada pelo Concílio Vaticano II teve uma influência notável. Em alguns tratados recentes, a protologia é articulada exatamente como vocação do homem em Cristo[18]. Em outras ocasiões, a relevância do tema da imagem é ressaltada nos

---

referir-se-ia ao homem que conhece e ama atualmente a Deus pela graça; a terceira, à plenitude do conhecimento e do amor na glória.

17. Já nos referimos a esta questão no cap. 1. Cf. também a bibliografia citada na nota 11 daquele capítulo.

18. Cf. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, embora seja curioso que o tema da imagem não receba um destaque especial.

próprios títulos das obras, explicitando ao mesmo tempo a importância da dimensão cristológica[19]. Esta preocupação também está presente na teologia protestante[20].

Creio que há duas boas razões para revalorizar a dimensão cristológica da teologia neotestamentária da imagem. É verdade que, como ressaltamos em outro lugar, a idéia se desenvolve em termos mais escatológicos que protológicos. Mas não nos esqueçamos de que o primeiro Adão é uma figura daquele que devia vir. Tem sua importância o fato de que uma corrente patrística qualificada tenha caminhado nesta direção, que o Concílio Vaticano II parece ter acolhido, embora com muitas hesitações. Quando os Padres desenvolveram as idéias bíblicas nesse sentido e puseram juntos o Gênesis e São Paulo, não parece que o tenham feito arbitrariamente. Com efeito, se toda a economia da salvação se funda em Cristo e há uma radical unidade entre criação e salvação, entre Antigo e Novo Testamento, não parece errado pensar que no fim estará o cumprimento do plano eterno de Deus. A vocação divina do homem em Cristo, o chamado a ser conforme a Ele, deve existir já desde o primeiro momento. Caso contrário, a salvação seria algo extrínseco, independente do que o homem é desde sua criação. É preciso combinar aqui duas exigências: a da novidade de Cristo e a da unidade do plano de Deus. Em Cristo certamente se manifesta de modo imprevisível o que desde o começo estava orientado para Ele. A total gratuidade do acontecimento Cristo, sua não-dedutibilidade do fato da criação ou das aspirações humanas, sejam elas quais forem, que jamais sublinharemos o bastante, não deve levar ao extrinsecismo, a considerar a perfeição trazida por Cristo algo que apenas "de fora" diz respeito ao mundo e ao homem.

Pensar o homem como imagem de Deus em termos cristológicos não significa desconhecer todos os outros aspectos que indicamos em nossa exposição histórica. A relação com Deus e a nossa capacidade de conhecê-lo e amá-lo realizam-se com a mediação de Jesus. Jesus é o único que o Pai constituiu Senhor de tudo; no domí-

---

19. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, espec. pp. 78-82; G. IAMMARONE, *L'uomo ad immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma, Borla, 1989; I. SANNA, *Immagine di Dio* (cf. nota 3); ainda que o tema cristológico não seja diretamente abordado, pode-se ver também P. BÜHLER (org.), *Humain à l'image de Dieu*, Genebra, Labor et Fides, 1989. Têm certo interesse os textos citados por L. SCHEFFCZYK (org.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1969.

20. Cf. J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, pp. 253-282.

nio do homem sobre as criaturas, sempre segundo o plano do Criador, é o domínio de Cristo que se realiza, para que todas as coisas se encaminhem para Ele. A dimensão social do homem tende à construção do corpo de Cristo que é a Igreja, que se reúne à imagem da Trindade (cf. o Concílio Vaticano II, LG 4, com a citação de são Cipriano).

Cristologia e antropologia

Tudo isso nos leva a um problema muito ligado ao que acabamos de tratar, o problema das relações entre Cristo e o homem, entre a cristologia e a antropologia.

Com efeito, se levarmos a sério que o primeiro Adão é figura do segundo, poderemos chegar à conseqüência de que tudo o que podemos saber sobre o homem o sabemos por meio de Cristo, e desse modo a antropologia, na realidade, não seria senão cristologia. Todo o resto de nossos conhecimentos sobre o homem não teria nem poderia ter importância teológica. Característica, a esse respeito, é a posição de Karl Barth. Sua tese é exposta sobretudo no volume III/2 de sua *Kirchliche Dogmatik*; na impossibilidade de resumir todo o pensamento, citamos apenas algumas frases muito significativas: "Quem e o que é o homem nos é dito na palavra de Deus de um modo não menos preciso e penetrante do que quem e o que é Deus" (p. 13). "Na medida em que o homem Jesus é a palavra reveladora de Deus, é a fonte de nosso conhecimento da essência humana criada por Deus" (p. 47); "Jesus é o homem tal como Deus o quer e o criou" (p. 58). "A determinação ontológica do homem funda-se no fato de que, em meio a todos os outros homens, existe um que é o homem Jesus" (p. 158). Jesus é o primeiro no plano de Deus, e se deixa que Adão o preceda é para orientar-se todo para sua salvação (cf. p. 256). E, se nos fenômenos do humano aparecem aspectos que nos vêm de lugares diferentes da revelação, eles não nos dão o homem real, mas o "homem-sombra" (*Schattenmenschen*). Da determinação exclusivamente cristológica do homem deriva que o pecado, real e existente, é uma "impossibilidade ontológica" (p. 162).

Sem dúvida, muitas das afirmações de Barth são corretas e merecem toda a aprovação. Seu cristocentrismo será sempre uma recordação do primado de Jesus sobre tudo. Mas é preciso perguntar se, com essa radicalidade, se preserva tal primado como se deveria fazer. Garante-se realmente a autonomia do homem? No desejo de ver Jesus como a realização plena do homem, será que ele não procede mais por "supressão" que por "recapitulação"[21], mais por "redução" que por "integração"? Em sua exposição da teologia de Barth, H. U. von Balthasar ressalta como a revelação pressupõe a criatura, mas não de modo tal que esta seja constituída no ato da própria revelação. Esta dá à criatura um último sentido, sem eliminar, porém, seu sentido próprio e primeiro[22]. Ainda que a natureza exista para a graça e em vista dela, a ordem da criação não se deduz da revelação nem da graça (cf. p. 299). É a própria ordem da graça que abre espaço para a criação, para a realidade e para a autonomia da criatura. Insistir no primado universal de Cristo não significa cair na "redução" de Barth, que em última análise, sendo tal, acaba diminuindo o significado de Jesus. Com efeito, o primeiro Adão tem determinada natureza, ainda que o segundo seja o fundamento e a finalidade dessa mesma natureza (cf. p. 407)[23].

A questão da relação entre cristologia e antropologia foi explicitamente abordada por K. Rahner em numerosos escritos. Sua posição pode ser resumida na seguinte frase: a "cristologia é o início e o fim da antropologia"; é o início, uma vez que os homens existem porque o Filho de Deus devia existir feito homem. Mesmo reconhecendo que os homens podiam existir sem a encarnação, porque esta não é forçada pela criação, Rahner afirma que eles não poderiam existir sem a possibilidade da própria encarnação, já que a criação se fundamenta na possibilidade que Deus tem de sair de si mesmo. Na criação, o Lógos mediador estabeleceu a "gramática" para sua possível automanifestação; daí a definição do homem: o ser que surge quando a auto-expressão de Deus, sua Palavra, se exprime por amor no vazio do nada sem Deus. A expressividade do Lógos é sua humanidade[24]. A definição do homem é dada, assim, a partir da encarnação, é radicalmente cristocêntrica. A cristologia, no entanto, não é apenas princípio, mas também fim da antropologia; Rahner

21. Cf. P. Gisel, "La Réforme et sa reprise possible aujourd'hui", in P. Buhler (org.), *Humain à l'image de Dieu* (nota 19), pp. 191-211, 204.

22. *La teologia di Karl Barth*, Milão, Jaca Book, 1985, pp. 259-260 (a primeira edição é de 1951).

23. Cf., sobre esta questão, E. Babini, *L'antropologia di Hans Urs von Balthasar*, Milão, Jaca Book, 1988, pp. 161ss.

24. Cf. *Considerazioni fondamentali...* (cf. nota 9 do cap. 1), p. 25.

parte também das perguntas humanas, da abertura do homem para Deus, de sua ilimitada orientação para a plenitude divina; na união hipostática, essa abertura alcançará sua máxima realização. E essa união é um momento interno, ainda que único e irrepetível, do dom da graça à humanidade. Com seu método transcendental, Rahner quer mostrar que o homem pode alcançar a idéia do salvador absoluto, aquela pessoa na qual a incondicionada comunicação que Deus faz de si mesmo é totalmente aceita e, com isso, o signo da história e da humanidade permanece assinalado de modo irrevogável. Em Jesus, no qual encontramos não apenas uma realidade estabelecida por Deus, mas o próprio Deus, realiza-se a idéia desse salvador absoluto. Quando o homem, definido em sua natureza por sua "indefinibilidade", é assumido por Deus como sua realidade própria, atinge o lugar para o qual, por sua essência, se encaminha desde sempre; por isso, a encarnação de Deus é o ápice de realização da essência humana. Dado que a essência do homem é definida pela encarnação, Rahner quer mostrar como o homem está desde sempre orientado para Cristo, e *a posteriori*, ou seja, uma vez que recebeu a mensagem cristã, pode dar-se conta de que esta responde a suas perguntas e angústias. A preocupação de Rahner em todo esse procedimento é evitar uma concepção mitológica da encarnação, que não encontre na experiência humana nenhum apoio que ajude a crer nela[25]. Não obstante sua concepção cristológica do homem, Rahner não sustenta que o único ponto de partida da antropologia deva ser a cristologia. Com efeito, é na própria história que encontramos esse ápice insuperável da história que é Cristo, e, antes de nos encontrar com Cristo, encontramo-nos com o homem. Antes de afirmar que Jesus é um homem, precisamos saber algo sobre o próprio homem, e o encontro com Cristo não elimina esse encontro com o ser humano. Não se pode, portanto, deduzir a cristologia apenas de seu termo, que é Cristo. É preciso levar em consideração também o caminho[26].

O pensamento de K. Rahner, que apresentamos apenas em suas linhas gerais e com certa simplificação, provocou muitas discussões na teologia católica. O problema mais freqüente foi o de se a novidade de Cristo é preservada se, hipoteticamente, em virtude de uma

25. Cf. principalmente *Corso fundamentale sulla fede*, pp. 237-266; 278-297; *Considerazioni fundamentali* (nota anterior); "Problemi di cristologia d'oggi", in *Saggi di cristologia e mariologia*, Roma, Paoline, 1967, pp. 3-94.

26. Cf. *Considerazioni fondamentali*, p. 26.

reflexão sobre si mesmo, o homem pode chegar à formulação precisa das questões a que Cristo responde, uma vez que Jesus oferece muito mais do que os homens podem pensar, supera todas as nossas expectativas. Por outro lado, não podemos nos esquecer da outra perspectiva a que aludimos, ou seja, que, para Rahner, é a humanidade de Jesus que torna possível a existência concreta dos outros homens, somos o que o Filho de Deus se fez ao se fazer não-Deus. Não é, portanto, a antropologia que determina em última instância a cristologia, mas o contrário. Somente em Jesus temos a visão adequada do homem, mas isso não significa que os conhecimentos sobre o homem "prévios" ao encontro com Cristo careçam de significado; o próprio Rahner diz que também eles procedem de Deus[27].

Para evitar o perigo de deduzir a cristologia da antropologia, e diante do temor de que a orientação transcendental não enfatize o bastante a novidade radical de Cristo, outro importante teólogo, W. Kasper, procurou definir o homem como uma essência aberta que recebe em Cristo uma determinação concreta de conteúdos. A essência do homem não seria, assim, orientada para Cristo[28]. Mas essa indeterminação parece desaparecer com a vinda de Jesus ao mundo, porque o homem recebe na graça a plenitude de sua natureza, e sua liberdade transcendente encontra na Páscoa do Senhor sua mais elevada realização. Na morte e ressurreição de Cristo, o que constitui a essência mais profunda do homem chega à sua realização mais elevada e irrepetível: ser um amor que se autotranscende e se aliena. A partir de Cristo, a essência humana recebe algumas determinações concretas: o ser humano é ser em recepção; sua liberdade, que foi libertada em Cristo, alcança a plenitude na obediência, na disponibilidade para o amor[29]. Por um lado, portanto, Jesus é uma determinação daquilo que em si permanece aberto e, por outro, em Jesus essa abertura chega à sua mais elevada realização. Por isso é legítima a pergunta: pode Jesus significar a plenitude da essência humana se é apenas *uma* determinação dela? Parece mais lógico dizer *a* determinação, e com isso se abre o problema da relação que, desde o começo da história, o homem mantém com Cristo. Que relação existe entre o primeiro Adão e o segundo? Mais tarde o próprio autor voltou a tratar desse tema, de um modo mais matizado[30]. Em Cristo, encontramos a determinação escatológica do

27. Ibid.

28. *Gesù il Cristo*, Brescia, Queriniana, 1975, pp. 60; 65.

29. Cf. ibid., pp. 267; 297-299.

30. "Cristologia ed antropologia", in *Teologia e Chiesa*, Brescia, 1988, pp. 202-225.

homem, para a qual o homem está aberto desde sempre. Se Paulo compreende Adão à luz de Jesus Cristo, também a partir de Adão se compreende o significado de Jesus Cristo. Por isso Kasper articula a relação entre cristologia e antropologia em três pontos: a cristologia pressupõe a antropologia, na medida em que o homem é um sujeito livre, capaz de escutar e de responder; em segundo lugar, pressupõe-se o homem enquanto capaz de progresso e a cuja essência pertence a novidade; por isso, em Cristo, a abertura indeterminada do homem alcança a determinação concreta e indeduzível; por fim, a determinação e a realização cristológicas do homem são simultaneamente a crise da autodeterminação que o homem deu a si mesmo como pecador; por isso, a mensagem da graça é inseparável da do juízo.

Mais diretamente interessado no significado protológico de Cristo mostra-se, por seu lado, W. Pannenberg. Diante de uma concepção mitológica que interpreta a realidade a partir do que aconteceu no início dos tempos (narrativa bíblica do paraíso), ou da mentalidade filosófica que considera o que é verdadeiramente real e não o que acontece no início mas o que permanece imutável em todas as circunstâncias (a "essência" das coisas e do homem), a fé cristã supôs uma concepção nova do homem: o determinante não é o estado primordial, nem uma "natureza essencial", mas a novidade de Cristo, que pressupõe a substituição de toda forma anterior do ser humano por uma forma fundamentalmente nova. Ao mesmo tempo, porém, a teologia dos dois adãos pressupõe a reinterpretação dos inícios, pressupõe ver o primeiro Adão à luz do segundo: "Para Paulo, o primeiro homem é o terreno e mortal; o segundo e último homem, por sua vez, é o homem celeste e imortal. Apenas Cristo, o segundo homem, é, segundo Paulo, a imagem de Deus (2Cor 4,4); os homens participam da semelhança de Deus somente mediante o batismo, que vincula a Cristo (Rm 8,29; cf. Cl 3,10). Certamente em Paulo continua presente a concepção tradicional, segundo a qual a semelhança com Deus sempre caracterizou o homem... A discordância entre essas afirmações foi resolvida na teologia do cristianismo primitivo entendendo-se Cristo como o original segundo o qual o homem foi criado "à imagem, isto é, como cópia de Deus"[31]. Nessa linha, deve-se ver o homem como história orientada para a salvação manifestada em Cristo, e sua situação inicialmente "natural" como abertura para esse futuro destino[32]. O evento de Cristo não determina apenas a essência aberta do homem, mas faz-nos ver que essa "essência" está desde o começo aberta para o destino de salvação inaugurado por Cristo. Pannenberg chega a essa conclusão porque, seguindo o ensinamento paulino (1Cor 15,49), uniu o tema do segundo Adão ao da imagem. Se a verdadeira imagem de Deus é Cristo, o primeiro Adão não pode não relacionar-se com Ele, uma vez que foi criado à imagem e semelhança de Deus. É o que viram os teólogos dos primeiros séculos do cristianismo, que por um lado não ficaram satisfeitos com a idéia filosófica do homem e, por outro, leram conjuntamente o Antigo e o Novo Testamento, para descobrir nos dois o plano único do único Deus.

31. "Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana", in *Concilium* 9, 2 (1973) 113-135.

Na dialética de continuidade e novidade em que nos movemos, não podemos tampouco nos esquecer de que a passagem do primeiro Adão terrestre ao segundo celeste, Jesus Cristo, não se faz sem a cruz. Junto com a novidade de Cristo e com a unicidade do plano divino, é preciso não perder de vista que o novo Adão pressupõe o aparecimento do homem novo, em contraposição com o velho, marcado pelo pecado. Daí a crise, o juízo, que Cristo pressupõe para o homem; neste sentido, cumpre retomar as intuições de alguns dos autores a que nos referimos[33].

Como resumo do que estamos dizendo, poderíamos indicar quatro pontos:

1. Um pressuposto: o conhecimento do homem como sujeito livre. A partir da experiência humana, podem e devem ser feitas afirmações válidas sobre o homem, ainda que elas não alcancem a profundidade do plano de Deus. O discurso sobre o homem tem sentido, a teologia deve assumi-lo. O conteúdo daquelas dimensões que o homem pode alcançar com sua razão — vamos chamá-las de provisórias e impropriamente naturais — não é dado pela graça, pela qual o homem existe. A ordem da criação está orientada para

32. Ibid., p. 118. Cf. também *Grundzüge der Christologie*, Gutersloh, 1969, pp. 357-361, o capítulo sobre a filiação de Jesus como plenitude da personalidade humana.

33. Cf. também M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo* I, Roma, Herder, 1982, pp. 186-228; G. IAMMARONE, *L'uomo immagine di Dio* (cf. nota 19), pp. 15-22; breves indicações no documento da Comissão Teológica Internacional, "Theologia, Christologia, Anthropologia", in *Gregorianum* 64 (1983) 5, 24, especialmente pp. 12-16; não é abordado diretamente o problema de que nos estamos ocupando.

a ordem da graça, mas desta última não se deduzem os conteúdos da primeira.

2. Uma superação. À luz de Cristo, tudo o que podemos saber sobre o homem por outro caminho sem dúvida não é desacreditado. Contudo, é profundamente reinterpretado. O sentido do sujeito pessoal e livre que somos nós em nossa comunhão com Deus, a nossa liberdade, realiza-se em resposta ao amor de Deus, que nos deu seu Filho. Em Cristo, nossas esperanças são satisfeitas, muito mais do que poderíamos imaginar.

3. Uma revelação. Esta superação não nos diz o que somos a partir de agora, mas o que desde o início fomos chamados a ser. A cristologia revela o sentido da antropologia; Cristo revela a verdadeira essência do homem. A novidade e a indedutibilidade de Cristo não significam que o homem tenha tido alguma outra determinação diferente da que agora se apresenta a ele ou que possa ter-se realizado à margem dela. A liberdade de Deus, que aparece em seu grau máximo no dom de seu Filho, significa também fidelidade a seus desígnios, à eleição realizada em Cristo antes de todos os séculos. Ele é e sempre foi a única determinação do homem. Há uma unidade no projeto divino entre a criação e a salvação (cf. Cl 1,15-20), embora elas não possam ser confundidas nem reduzidas uma à outra.

4. Uma crítica, que só tem sentido próprio porque à luz da única determinação podem ser julgados os caminhos do homem, que com freqüência se distanciaram dela. A cruz de Jesus mostra-nos até que ponto o homem errou quando pretendeu determinar a si mesmo sem Deus ou contrariamente a seu amor. Isso, porém, nos indica duas coisas: que a determinação é prévia e, portanto, podemos falar de critérios para julgar, em relação ao fato de que o homem se tenha afastado dela e em que medida. Efetivamente, o aparecimento de Cristo é inevitavelmente "juízo", uma vez que, com seu aparecimento e com a decisão dos homens a seu respeito, manifesta-se a verdade destes últimos. Ao mesmo tempo, o fato de o aparecimento de Jesus trazer esse juízo discriminatório significa que a determinação do ser humano nEle não era assim tão facilmente conhecida nem cognoscível. A própria idéia do juízo comporta, portanto, esses dois aspectos, só aparentemente contraditórios. Creio que para a solução desse problema ainda continue a ser válida a intuição de santo Ireneu, a que já nos referimos: desde sempre se dizia que o homem fora feito à imagem de Deus, mas só com a vinda de Jesus Cristo se vê o verdadeiro alcance dessa afirmação.

A constituição do homem. Seu ser pessoal e social

A antropologia teológica tem a missão de defender a originalidade da definição cristã do homem. Em nosso parágrafo anterior, relativamente longo dadas as modestas dimensões deste livro, procuramos ver como só se pode buscar tal originalidade na relação com a condição de imagem de Deus e com a referência intrínseca a Cristo que essa condição comporta. Devemos, agora, voltar nossa atenção para aspectos do ser humano que não se referem tão diretamente a essa relação com Jesus, mas tampouco são tão estranhos a ela. Ou seja, trata-se de ver como nas diferentes dimensões do ser humano se manifesta a condição de imagem de Deus, e como ela, ao mesmo tempo, não destrói, mas antes integra os aspectos da condição humana que descobrimos a partir da experiência de nossa vida. O estudo dessas dimensões não pertence exclusivamente à teologia; esquecê-las, contudo, equivaleria a falar do homem só em termos formais e abstratos. Além disso, à luz do encontro com Cristo, devemos reconsiderar o que nos diz nossa experiência de encontro com o homem, com nós mesmos e com os outros.

É claro que nem o Antigo nem o Novo Testamento pretendem, em primeiro lugar, realizar uma antropologia. É evidente, porém, que a pressupõem e que o diálogo com Deus que nos testemunham mostra pelo menos implicitamente uma concepção do homem sem a qual esse diálogo seria desprovido de sentido. No início de nossa exposição sobre a imagem de Deus, já nos referimos à relação com Deus e à articulação desta com as outras relações. Agora devemos deter-nos na constituição do homem que torna possível essas relações.

Costuma-se considerar que o pensamento bíblico apresenta uma visão fundamentalmente unitária do homem. Não podemos entrar na discussão dos pormenores. Do ponto de vista neotestamentário, compreende-se perfeitamente que essa unidade é evidente, se levarmos em consideração que todo o homem é chamado a participar da ressurreição de Jesus. A unidade não significa que não se distingam aspectos no ser do homem: o homem é um ser cósmico, material, e concretamente corpóreo ou carnal; ao mesmo tempo, porém, ele é um ser vivo e, enquanto tal, não auto-suficiente, mas carente e portanto desejoso, dotado de sentimentos, capaz de adotar posturas; raciocina, reflete, faz planos e toma decisões; enfim, e isto é o mais importante, é dotado de poder, é capaz de ser movido por Deus, de

receber dEle a força vital, de ter um bom ânimo[34]. O que dissemos no final dessa enumeração é fruto do "espírito", conceito de capital importância teológica e antropológica na Escritura. Com efeito, o poder do homem não é algo que ele recebe de si mesmo, que ele possui como próprio. É o poder de Deus, a força de seu Espírito, que confere poder ao homem. Se as outras noções de corpo ou carne, ou de vida, são diretamente antropológicas, o mesmo não se dá com a noção de "espírito". Antes de tudo e originariamente, trata-se de uma noção teológica. O Espírito é divino, exprime o poder de que Deus sempre dispõe. No Novo Testamento, o Espírito Santo revela-se como inseparavelmente unido ao Pai e ao Filho na realização da obra salvífica. Tanto no Antigo como no Novo Testamento, sobretudo em Paulo, nem sempre é fácil distinguir o exato significado do termo "espírito", se se refere ao Espírito divino ou ao homem que se encontra sob sua influência. E justamente nisso aparece a riqueza da noção, que, enquanto conceito antropológico, é a "faculdade do divino"[35]. Característica do Novo Testamento em geral, e de modo especial dos escritos paulinos, é a contraposição do espírito à carne (cf. Mt 26,41; Mc 14,38; Jo 3,6; 6,63; Rm 8,1-11; Gl 5,16-26 etc). Ao poder de Deus comunicado ao homem e princípio de sua vida segundo Cristo opõe-se a "carne" como fraqueza humana e, em muitos textos paulinos, como seu pecado. O homem não é contemplado de um ponto de vista neutro, ou em sua "essência", mas em sua situação concreta de adesão ou rejeição de Jesus.

Nem os autores do Antigo Testamento nem os primeiros crentes em Jesus viveram isolados do mundo que os circundava. Concretamente para o que nos interessa, também as categorias antropológicas helenísticas e praticamente a distinção corpo-alma assimilada depois pelo cristianismo e pela cultura ocidental encontraram certo eco pelo menos na linguagem bíblica, embora em nenhum momento possam ser consideradas dominantes. No que diz respeito ao Antigo Testamento, costuma-se citar o livro da Sabedoria. No Novo Testamento, encontramos a contraposição alma-corpo num *logion* de Jesus (Mt 10,28: "Não temais os que matam o corpo mas não podem matar a alma. Temei muito mais Aquele que pode fazer a

34. Cf. H. W. Wolf, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia, Queriniana, 1975, pp. 18-83, livro hoje clássico na matéria. Cf. também F. Raurell, *Lineamenti di antropologia biblica*, Casale Monferrato, Piemme, 1986.

35. Cf. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, 1961, p. 159.

alma e o corpo perecer na Geena"; na versão de Lucas 12,4-5, a distinção alma-corpo não está presente). Em outras ocasiões, a alma é associada à idéia da imortalidade, quando se fala das almas dos defuntos (Ap 6,9; 20,4; em Hb 12,23 se fala dos "espíritos", ao que parece no mesmo sentido). Mas em geral, em Paulo (o autor neotestamentário em que os conceitos antropológicos têm maior importância), a antropologia gira em torno do corpo (cf., por exemplo, 1Cor 15,44ss.). Não podemos pensar que o NT mostre uma antropologia de cunho helenista; no entanto, as categorias que a Igreja adotará em seguida não são totalmente alheias ao mundo bíblico (embora certamente tenham ocorrido mudanças nos significados dos termos e, sobretudo, na acentuação de diversos aspectos)[36].

A concepção do homem como composto de alma e corpo, predominante no mundo sob a influência helenística em que se difundiu o cristianismo nos primeiros séculos, é aceita por ele sem grandes problemas. Não parece que enquanto tal, do ponto de vista estritamente antropológico, fosse posta em discussão ou considerada falsa. Mas muitos a reinterpretaram, e considerando-a insuficiente.

Já falamos da condição de imagem de Deus que caracteriza o ser humano desde sua criação. Tal concepção não podia deixar de ter reflexos em toda a antropologia, sobretudo quando relacionada, como o fizeram os primeiros pensadores cristãos, com a cristologia e com a mensagem salvífica da ressurreição de Jesus. Assim, com uma segura base paulina, muitos autores (Justino, Ireneu, Tertuliano) centram a antropologia principalmente no corpo; ele é de preferência o homem que deve ser salvo; sobre ele, na ressurreição, Deus manifestará de modo especial a sua potência. Diante da tendência helenística de identificar a alma com o homem, que se desenvolverá também no contexto cristão, a unidade dos dois componentes será ressaltada; tanto a alma como o corpo são do homem[37]. Existe, portanto, uma unidade radical que é o ponto de partida.

É preciso evidenciar a inspiração bíblica e a novidade cristã do conceito de homem dos primeiros pensadores cristãos também em

36. Sobre a antropologia neotestamentária, pode-se consultar F. Dauzenberg, *Psyché. Sein Leben bewahren*, Munique, 1966; H. Sonnemans, *Seele. Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, Freiburg, Herder, 1984, pp. 292-354; R. H. Gundry, *Soma in Biblical Theology. With Emphasis in Pauline Anthropology*, Cambridge, 1976; cf. outra bibliografia in Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, pp. 61-88.

37. Cf. *De resurectione*, 8, cit. por A. Orbe, *La definición del hombre* (cf. nota 12), p. 538.

outro ponto: é a noção de "espírito", que vimos ser fundamental na antropologia bíblica. O homem "perfeito" não é aquele que consta de alma e corpo, mas sim de alma, corpo e espírito, em que este último elemento, na sua complexidade teo-antropológica, é, ao mesmo tempo, transcendente, divino e necessário à nossa "perfeição"[38].

Embora nem todas essas contribuições tenham simplesmente caído no vazio, é preciso reconhecer que a referência — pelo menos explícita — cristológica e teológica foi desaparecendo na concepção do homem que predominou em longos períodos da história do cristianismo. O homem é um animal racional, composto de alma e corpo, sob o claro domínio do primeiro elemento, que em algumas ocasiões chega a ser considerado o homem sem mais[39]. Embora se atribua ao corpo uma relativa inferioridade, ela não provoca o desprezo pelo corpo ou pelo mundo material. É preciso reconhecer, porém, que os esquemas platônicos tiveram uma evidente influência sobre o cristianismo. Santo Tomás, com sua fórmula da alma como única forma do corpo, sem dúvida trouxe uma contribuição de inestimável importância para a antropologia cristã. Sua concepção da unidade do homem, na diferenciação entre alma e corpo, impede que algum desses dois elementos por si só possa ser considerado o "homem". Sua síntese teve uma influência determinante na teologia subseqüente, e uma solene declaração magisterial — concretamente a do Concílio de Viena (ano de 1312, cf. DS 900; 902) — exprime-se em termos muito semelhantes aos seus[40]. Essa alma não é comum a todos os homens, mas individual, racional, intelectiva e imortal (V Concílio Lateranense, ano de 1513, cf. DS 1440). Em seu conjunto, a Igreja manteve uma concepção unitária do homem, diante do dualismo que considera o mundo material de modo negativo (idéia incompatível com a concepção criacionista), e contra o monismo, de qualquer tipo, que reduz, quer em sentido materialista, quer espiritualista, as dimensões do ser humano. Além disso, é ressaltado o destino transcendente do

38. Cf. A. ORBE, *Antropología de san Ireneo* (nota 1), pp. 67ss.

39. Cf. SANTO AMBRÓSIO, *Exam.* VI 7, 42-53.

40. DS 902: "... quisquis deinceps asserere... preasumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendum". Naturalmente, ao registrar isso, não se deseja afirmar que a concepção de santo Tomás tenha sido como tal "definida". Sobre este ponto, parece haver amplo consenso entre os teólogos. Sem dúvida, é uma concepção conforme com o que o magistério exprime sobre o ser do homem.

homem individual, porque sua alma é imortal em virtude de sua natureza.

Esse pequeno resumo histórico, que nos mostra as linhas fundamentais do ensinamento da Igreja, pode ajudar-nos, ao mesmo tempo, a ver as diversas dimensões da antropologia do ponto de vista cristão como diferentes da perspectiva simplesmente filosófica. Concretamente, a noção bíblico-patrística de "espírito" em sua dimensão antropológica é mais rica que a idéia da "alma espiritual" em sua concepção corrente (embora seja possível que nesta última se tenham introduzido alguns conteúdos da primeira).

Ao repensar modernamente a questão, a teologia topará inevitavelmente com todas as discussões antropológicas levantadas nos diversos campos científicos. É evidente que, neste plano, não cabe a ela responder, embora seja igualmente claro que uma solução meramente materialista, que reduzisse todos os processos mentais ao aspecto biológico ou físico, seria incompatível com a visão cristã do homem[41]. Em relação à multiplicidade de hipóteses sobre o problema alma-corpo e a outras vinculadas a ele (mente-cérebro etc.), o teólogo fará bem em não tomar posições apressadas, se se preservar a peculiaridade e irredutibilidade do humano e, portanto, a abertura de princípio à possibilidade de sua vocação e dimensão transcendente.

Na teologia e no pensamento moderno, insiste-se no fato de que o homem não "tem" uma alma e um corpo, mas "é" alma e corpo. E, na medida em que ambos são corpo e alma do homem, ele é uno; essa unidade deveria ser o aspecto principal. Somente a partir dela é possível a distinção desses dois aspectos ou dimensões, "momentos"[42], nunca partes, de seu ser. O homem é corpo, ou seja, existe no espaço e no tempo, é parte deste cosmos, encaminha-se para a morte; é alma, isto é, transcende os condicionamentos deste mundo, é imortal, e, em última análise, tudo isso tem sentido porque o homem é ser para Deus, é relacionado radicalmente a Ele. Há no homem uma dimensão irredutível ao material

41. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, pp. 114-128; id., *Las nuevas antropologías. Un reto para la teología*, Santander, Sal Terrae, 1983, pp. 133-199.

42. Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 57-65. Cf., sobre a questão da alma, J. L. RUIZ DE LA PEÑA, "Sobre el alma. Introducción, cuatro tesis y un epílogo", in *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 377-379, útil também para tudo o que se segue; H. SONNEMANS, *Seele* (cf. nota 36), pp. 470-529.

e ao mundano, ontologicamente distinta da realidade corporal. A fé cristã mantém esta concepção como algo a que não se pode renunciar, porque só assim pode ter sentido a concepção do homem criado à imagem de Deus, chamado à comunhão com Deus em Cristo e à conformidade com o Ressuscitado.

Pouco antes, falamos da noção de "espírito", em sentido forte, do divino, como pertencente, segundo alguns Padres, à perfeição do homem. Indicávamos a necessidade de recuperar essa categoria, sem dúvida não identificável com a de "alma espiritual"[43], embora a ela relacionada. A dimensão "espiritual" do homem que conhecemos não vem só da alma como realidade ontológica, mas também do chamado, no Espírito do Deus, do espírito à comunhão com Ele. Com efeito, a dimensão dialogal, a comunhão com Deus, é essencial à visão cristã da transcendência do homem em relação a este mundo. Não se trata de uma simples transcendência do homem enquanto alma em relação a este mundo, mas da comunhão com Deus, do "estar com Cristo", do ver a Deus face a face. Todas essas são expressões diferentes desse aspecto essencial para a transcendência humana a que nos referimos. Diversos teólogos católicos insistiram nesse ponto. Naturalmente, não se trata de confrontar o aspecto dialogal ou relacional com o ontológico ou vice-versa. A tentativa de considerar esses dois momentos em sua unidade é legítima: Deus pode criar um ser precisamente na medida em que o chama à comunhão com Ele, e dar-lhe, com esse mesmo chamado, todas as características e dimensões "ontológicas" de que precisa para responder a ele. Alguns teólogos expressaram-se recentemente nesse sentido[44]. É evidente que é preciso não perder de vista que, no uso de sua liberdade, o homem poderá, por seu lado, aceitar ou recusar essa comunicação divina que lhe é oferecida, mas o primeiro passo dado por Deus, isto é, o fato de chamá-lo à comunhão com

43. Cf. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, pp. 303ss.; este não é o momento de discutir sobre os matizes de sua tentativa.

44. É o caso, por exemplo, de O. H. PESCH, "Gott - die Freiheit des Menschen", in W. THÜSING (org.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Friburgo, Herder, 1986, pp. 192-224.215: "É justamente o ato criador de Deus que faz do homem homem pela participação em seu Espírito (de Deus; cf., para compreender essa idéia, as pp. 213-215); ele não deve ser pensado como um ato mediante o qual Deus primeiro 'cria' o espírito, para 'depois', em outro ato específico, iniciar a comunicação com ele, mas como o ato mesmo de início dessa comunicação". Cf. também R. BRAGUE, "L'anima della salvezza", in *Communio* 93 (1987) 3-16.

Ele, determinará todo o seu ser desde o início e em todas as suas dimensões. O homem é desde o começo um ser chamado pelo Espírito de Deus, e por esse mesmo chamado constituído como alma espiritual. E por isso só será perfeito na acolhida do Espírito. É claro que esse elemento, enquanto divino, é transcendente. Contudo, isso não significa que não seja essencial para a própria constituição do homem que existe, o único que Deus criou, que não se encontra nem jamais se encontrou no estado de "natureza pura". É o paradoxo do ser humano, que alcança sua perfeição somente para além de si mesmo. Conseqüentemente, repetimos as considerações de há pouco — não se trata de contrapor o aspecto ontológico ao dialogal. As duas dimensões implicam-se reciprocamente.

A relação intrínseca entre alma espiritual e referência a Deus permite, a meu ver, uma abordagem (evidentemente não uma solução) mais satisfatória da questão da criação imediata da alma por Deus, que a tradição e o magistério da Igreja repetidas vezes afirmaram. O problema é posto porque certas explicações dessa verdade podem criar e de fato criam dificuldades: podem dar margem a uma visão do homem não somente dual como dualista (desvalorização do corpo, não criado diretamente etc.); a questão da intervenção direta e categorial de Deus no próprio plano das causas segundas etc.[45]. A combinação do esquema da causalidade eficiente com o da "causalidade pessoal"[46] pode ser mais útil para preservar a peculiaridade da ação divina na criação do homem. Creio que a retomada do conceito de "espírito" em seu sentido teológico e não só metafísico possa ser de grande utilidade para a antropologia teológica.

Por sua condição espiritual, por sua alma, o homem é imortal. Há pouco falamos do destino do homem como conformidade a Jesus Cristo ressuscitado. Sem dúvida é essa a mensagem central do cristianismo. Surge então o problema do lugar que a idéia de imortalidade da alma deve ocupar nesse contexto. Na realidade, a idéia da alma imortal não se opõe à da ressurreição, mas é de certo modo o seu pressuposto; ela garante a identidade do sujeito morto e ressuscitado, faz que a intervenção de Deus na força de seu Espírito na

45. Cf. a conhecida teoria da "autotranscendência" de K. RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione*, Brescia, Morcelliana, 1969, sem dúvida a mais original dos últimos anos e que teve grande influência na teologia católica.

46. Cf., sobre a categoria, X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madri, Alianza Editorial, 1984, pp. 205ss.

ressurreição dos mortos não seja uma simples criação "ex nihilo", em que seria impossível que reconhecêssemos a nós mesmos. Justamente porque, em virtude da criação, nossa alma é imortal, Deus pode ressuscitar-nos na plenitude de todas as dimensões de nosso ser, mesmo na transformação do que é, por sua natureza, mortal e caduco. A imortalidade se posiciona, assim, na perspectiva da ressurreição. Na visão cristã, ela tem sentido sobretudo a partir desta última[47].

O homem, em sua radical unidade e na pluralidade de suas dimensões, possui aquela constituição correspondente à sua condição de imagem de Deus, que, sempre pelo dom da graça, lhe permite alcançar plenamente a semelhança divina. Deste ponto de vista, compreende-se a posição católica, que insiste na permanência da imagem de Deus no homem em todas as vicissitudes de pecado etc. em que ele possa vir a se achar. O homem permanece sempre chamado a se conformar a Cristo, porque o barro de que foi plasmado já reproduz a forma do Senhor. É claro, com isso, que essa imagem só pode estar deformada no pecador. Aliás, enquanto tal, deixará entrever o modelo de que se afasta.

O homem chamado a conformar-se a Cristo, enquanto constituído em seu ser pelo chamado à comunhão com Ele, é um ser "pessoal". Seu ser "pessoa" não é algo acrescentado ao ser homem, mas uma característica essencial desse ser. O homem não é apenas algo, mas alguém, não apenas se pergunta o que é, mas sobretudo *quem* é. A própria linguagem mostra-nos a diferença entre o homem e todos os outros seres que nos circundam. A insistência da doutrina da Igreja, que há pouco recordávamos, na criação direta da alma por parte de Deus evidencia a irrepetibilidade de cada homem, que jamais é um mero indivíduo da espécie.

Ser o homem pessoa quer dizer, portanto, que ele é um sujeito, senhor de si mesmo, livre, e portanto capaz de conformar seu ser de modo criativo. Não podemos esquecer-nos de que a noção de pessoa entrou na teologia e no pensamento cristão em geral não a partir da antropologia, mas sim da cristologia e da doutrina trinitária. Pai, Filho e Espírito Santo possuem a mesma natureza divina. Assim foi salvo o monoteísmo, a que o cristianismo se sente ligado, com a revelação de Jesus Cristo, Filho único de Deus, e do Espírito

47. Cf. SONNEMANS, *Seele* (cf. nota 36), p. 463; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, pp. 149-151.

Santo, que completa e leva a termo a obra da salvação. Esses "três" existem apenas na relação recíproca que os próprios nomes já indicam. Jesus, na dualidade de suas naturezas divina e humana, é uma só pessoa, porque é inseparavelmente um só sujeito e um só tu para o Pai, o tu do Filho eterno. As definições clássicas da pessoa, a partir da famosa definição de Boécio — que mais tarde santo Tomás retomou, embora com modificações —, insistiram sobretudo na individualidade do ser racional, em sua irrepetibilidade e incomunicabilidade, em sua relativa "independência". Eu sou eu e não outro. Nessas definições, chama a atenção a ausência da dimensão relacional, quando as pessoas da Trindade são definidas justamente a partir da relação. Por isso, o pensamento atual insiste simultaneamente nestas duas dimensões como constitutivas da pessoa, a individualidade e o autodomínio, por um lado, e a abertura ao outro, a comunicabilidade, por outro. As duas dimensões são igualmente fundamentais e primárias. O eu e o tu implicam-se reciprocamente. E, em última análise, para sermos conseqüentes com o que dissemos até agora, não nos podemos esquecer, desde a nossa perspectiva teológica, de que em Jesus Cristo os homens são um tu para Deus. No chamado de Deus à comunhão com Ele em Cristo, nosso ser pessoal alcança sua plenitude, que, ao mesmo tempo, determina nossa irrepetibilidade e nosso ser em relação.

Insistindo justamente neste ponto, H. U. von Balthasar desenvolveu sua noção de pessoa, que pretende distinguir da noção de "sujeito espiritual"[48]. Pode-se falar de "pessoa" quando Deus diz a um sujeito espiritual que ele é para si mesmo, o que significa para Deus mesmo. Com isso, eleva-o à comunhão com Ele, é determinado em sua irrepetibilidade qualitativa. Em Cristo, o homem recebe a "determinação teológica" (3, 191ss.). Esse chamado e essa determinação significam para o homem receber uma "missão", um papel que desempenhará no "drama" divino-humano. Jesus recebeu do Pai uma missão, com a qual se identificou plenamente; e recebeu do Pai a definição do que Ele é, "tu és meu Filho predileto" (3, 194). A partir de Cristo, que recebe do Pai sua determinação e sua missão universal e se identifica completamente com ela, adquire sentido a noção de "pessoa" aplicada aos homens: eles podem ser considerados tais na medida em que participam da missão de Cris-

48. H. U. von Balthasar desenvolveu sua antropologia sobretudo nos volumes 2 e 3 da *Teodrammatica* (cf. a bibliografia geral); as citações que se seguem referem-se a essas obras.

to. É claro que neles não haverá essa total identificação entre o ser e a missão, como aconteceu de modo único em Jesus. O homem é elevado a ser "pessoa" enquanto participa da missão universal de Cristo, que é capaz de deixar espaço para missões pessoais irrepetíveis (3, 190; 252ss.). Von Balthasar considera, pois, que o conceito de "pessoa" deriva de Cristo, uma vez que apenas no âmbito deste último acontece que o homem seja interpelado e assumido ao serviço de Deus. Por isso, a Igreja seria a autêntica comunhão interpessoal, comunhão baseada na Trindade (3, 389ss.)[49].

A pessoa é senhora de si mesma e, portanto, realiza-se em liberdade. A liberdade emerge da natureza do homem, de seus desejos e tendências não-realizados, que o obrigam a se confrontar com a realidade. Ao fazer isso, porém, o homem se conforma a si mesmo, à estrutura natural de suas tendências. Por isso, a liberdade não é tanto a capacidade de escolher entre este ou aquele bem finito, entre uma ou outra coisa exterior a mim, mas sim a capacidade de escolher a nós mesmos, ao nosso próprio ser. Capacidade que, paradoxalmente, pode chegar a significar a destruição de nossa própria liberdade[50]. Teologicamente falando, essa liberdade do homem é uma resposta à liberdade originária de Deus. Com nossas decisões livres, forjamos nosso ser diante de Deus e, portanto, nossa última verdade. Dado o caráter teológico de nossa liberdade, ela não pode ter outro modelo nem outro fundamento do que a liberdade de Jesus, que se entregou à morte por amor de todos os homens. Se Jesus, como dissemos anteriormente, é o homem perfeito, a liberdade nos é dada para podermos conformar-nos a Ele. No Espírito que Cristo nos dá (cf. 2Cor 3,18), nós mesmos podemos participar dessa liberdade suprema, mais dom que conquista, que nos permite libertar-nos de nós mesmos e viver como viveu Jesus. Já a liberdade divina originária, na qual se funda a criação, não é senão a liberdade de seu amor, que sai de si mesmo para dar-se às criaturas. Na missão do Filho no mundo e na acolhida por parte de Jesus desse desígnio do Pai, essa liberdade divina na qual se fundamenta a nossa e à qual ela deve corresponder manifesta-se em seu grau máximo.

49. Cf., para uma maior informação, E. BABINI, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar* (cf. nota 23); sobre o caráter pessoal "natural" de cada homem, cf. a explicitação de von Balthasar em *Teodrammatica* 2, p. 378.

50. Cf. as análises de X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* (cf. nota 42), pp. 545-671; conservam todo o seu interesse as páginas de K. RAHNER, "Teologia della libertà", in *Nuovi Saggi* I, Roma, Paoline, 1968, pp. 297-328.

O ser pessoal do homem abria-nos para sua dimensão social. A referência ao outro é um dado tão primário quanto o de sua irrepetibilidade e autodomínio. Já as primeiras páginas do Gênesis nos mostram essa dimensão humana como essencial. Um primeiro elemento fundamental dessa referência ao outro encontra-se na bissexualidade humana[51]. O ensinamento bíblico confirma o que nossa experiência cotidiana nos mostra e o que nos ensinam as diversas ciências humanas. Em nossa sociedade tão despersonalizada, aumenta paradoxalmente o grau de dependência recíproca, e se sente a necessidade de "personalizar" as relações sociais, marcadas não raro pelo anonimato. A teologia cristã, porém, além de assumir esse dado, mostra-nos como essa dimensão social do homem diz respeito à nossa relação com Deus. Em sentido positivo, bastará mencionar a doutrina paulina da Igreja como corpo de Cristo, na diversidade dos ministérios e carismas de cada um para a utilidade comum. Nossa inserção em Cristo e nossa participação em sua vida acontecem "socialmente". Na eucaristia, essa união de todos com o Senhor na participação do único pão e do único cálice atinge sua máxima expressão. Não podemos sequer pensar na vida eterna sem levar em consideração este elemento da comunhão fraterna. Em sentido negativo, bastará citar a doutrina do pecado original, que nos mostra como a ruptura da relação com Deus provoca a ruptura das relações entre os homens. Na mesma linha é preciso situar as noções de "estruturas de pecado" etc. Não nos detemos em cada um desses aspectos da relevância teológica da sociabilidade humana, porque vamos abordá-los nos próximos capítulos. Neste momento, interessa-nos apenas indicar como tudo isso tem origem nas próprias estruturas da pessoa humana.

51. Cf. TH. SCHNEIDER (org.), *Mann und Frau-Grundproblem theologischer Anthropologie*, Friburgo, Herder, 1989.

IV

A QUESTÃO DO SOBRENATURAL

Encerremos este nosso resumo dos pontos fundamentais da antropologia cristã com algumas breves páginas sobre esta questão, hoje talvez menos viva na discussão teológica do que há algumas décadas, mas que jamais perdeu sua importância teológica. O problema não é artificial. Apresenta-se à reflexão teológica quando se leva em consideração que no ser do homem criado à imagem de Deus encontramos aspectos e dimensões que vão além da simples condição criatural do homem. Com efeito, se a criatura é definida pela diferença em relação a Deus quanto à total dependência, é claro que assim a relação do homem com Deus não é mais apresentada como nos foi mostrada nas páginas anteriores. Já no capítulo de introdução deste livro dissemos que uma dimensão essencial da relação do homem com Deus é seu chamado à comunhão com Deus em Jesus Cristo. É claro que isso vai além da definição de criação ou de criatura que normalmente se dá, ou, se se preferir exprimi-lo com a terminologia tradicional, vai além da "natureza" humana. Devemos acrescentar, porém, outra consideração: estas dimensões que superam a condição criatural, que se referem a uma relação com Deus em seu Filho Jesus Cristo e no Espírito e, portanto, nos colocam no âmbito da vida divina, não são de modo algum exteriores, estranhas ao ser do homem, não vêm somar-se a um ser já perfeitamente constituído. As páginas anteriores mostraram, espero, exatamente o contrário. O problema que se apresenta é portanto

o seguinte: existem dimensões do ser do homem, aspectos de sua relação com Deus, que ultrapassam o que seu ser de criatura ou sua natureza, de qualquer forma, podem ser por si mesmos. Ao mesmo tempo, tais aspectos são essenciais ao próprio homem, constituem o ponto central do plano de Deus para nós. Aliás, só poderíamos falar de "homem" em termos muito abstratos, referindo-nos a um ser de características semelhantes a nós mesmos, se hipoteticamente essas dimensões que nos põem em relação direta com Deus e com sua vida não existissem. Nosso ponto de partida deve ser o homem que somos e que conhecemos, chamado à comunhão com Deus, o único a que o amor criador de Deus deu o ser.

Breves notas históricas

Devemos, porém distinguir no homem existente diversos aspectos do dom de Deus, diversos planos de graça. Já como criatura somos puro dom da liberdade divina, nenhum de nós pode invocar o "direito" de ser. Além disso, fomos criados em e por Cristo, e nosso destino, o único que temos, é a participação na própria vida de Deus. A tensão entre esses dois planos, mesmo se expressa de modo implícito, certamente já se acha na Bíblia e na tradição. Parece que santo Tomás foi o primeiro ou pelo menos um dos primeiros a formulá-la de modo explícito. Quando aborda o problema das perfeições ou dons da "graça", ele os define como aquelas coisas que não provêm "nem da natureza nem do mérito". São assim reconhecidas duas ordens de gratuidade, a da "natureza", acerca da qual se pode falar, compreendendo bem o termo, de certa "exigência" (se um homem, por exemplo, não tem o uso da razão, ou lhe faltam as mãos ou os pés, dizemos que ele foi privado de algo que ele deveria possuir), e aquele âmbito da graça que é puro dom de Deus, acerca do qual não é possível nenhum tipo de exigência[1]. Santo Tomás segue a tradição anterior, afirmando que o homem não pode alcançar a plena felicidade nem seu fim último senão na visão da essência divina[2]. Simultaneamente, porém, indica com toda a

1. Cf. *St* I q. 111, a. 1; *Comp. theol.* 1, 214.

2. Cf. sobretudo *St* I q. 12, a. 1: o intelecto criado deve poder ver a Deus porque, do contrário, ou jamais alcançaria a felicidade ou sua felicidade consistiria em algo que não é Deus; e isso seria estranho à fé. Também I q. 73, a. 2; I-II q. 3, a. 8; *CG* III 25. 37. 49-52. 57; *Comp. theol.* I 104.

clareza que o homem pode chegar a conseguir o fim da vida eterna apenas pela graça, não pelo poder de sua natureza. E como se previsse as objeções dos tempos futuros, no sentido de que isso poderia implicar uma imperfeição no homem, afirma também que a natureza que pode alcançar o bem perfeito, o próprio Deus, ainda que precise da ajuda exterior, é de condição mais nobre do que aquela que não pode consegui-lo de modo algum[3]. A síntese de santo Tomás consegue manter unidos vários pontos difíceis de se harmonizar; afirma com clareza a existência de um só fim do homem, Deus mesmo, que só é alcançado com a graça e é, portanto, um fim "sobrenatural". Ao mesmo tempo, reflete-se diretamente sobre uma dupla ordem de gratuidade. Apesar disso, não foi possível manter o equilíbrio dessa síntese por muito tempo. Assim, a distinção dos dois âmbitos de gratuidade, em si mesma correta e até necessária, levou de fato a uma definição do homem a partir de sua "natureza", da qual desapareceram os aspectos de seu ser mais diretamente vinculados à sua relação com Deus, que assim não têm mais nenhuma relevância ontológica na constituição do homem. O ponto de partida não foi mais o homem realmente existente, mas sim uma noção abstrata de natureza humana que pode realizar-se na elevação à graça ou sem ela. O conceito de "homem" abrangeria, assim, o realmente existente e o que teria podido existir.

De modo semelhante, à "natureza" deverá corresponder uma perfeição própria em sua ordem. Ela deverá ter em si mesma os meios para obter seus fins. Se assim é, não se poderá falar do desejo que o homem tem de ver a Deus, porque é claro que essa finalidade só é alcançada por dom de Deus, com a ajuda da graça. Para Cayetanus, esse desejo é dado ao homem apenas porque de fato foi chamado por Deus à visão divina, elevado à graça; nesse sentido, fala-se de apetite "natural"[4]. Igualmente significativa é a posição de F. Suarez, para quem não há no homem apetite da felicidade sobrenatural, precisamente porque não há uma potência natural para ela.

3. Cf., entre outros textos, *St* I q. 12, aa. 4-5; I-II q. 5, a. 5; q. 109, a. 5; q. 114, a. 2 etc. Sobre santo Tomás e a evolução posterior, cf. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madri, 1952; recentemente, A. VANNESTE, "Saint Thomas et le problème du surnaturel", in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 64 (1988) 348-370; uma breve síntese da discussão recente pode ser vista em S. PIÉ I NINOT, *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1989, pp. 57-62.

4. *In I-II*, q. 3, a. 8, o apetite é natural no homem chamado à pátria.

Se existisse o apetite, verificar-se-ia nele o que se verifica nas outras "velleitates" que não levam de fato a conseguir a coisa desejada nem provocam a inquietação daquele que não consegue o que no fundo apetece[5].

Por trás dessa concepção católica se encontra, sem dúvida, o desejo de salvaguardar a gratuidade do dom da graça, do sobrenatural, que não pode ser uma conseqüência da criação do homem. As proposições de Bayo, condenadas em 1567 por Pio V, vão exatamente nessa direção. Cito aquela que talvez seja a mais significativa delas: "A elevação e exaltação da natureza humana ao consórcio com a natureza divina deveu-se à integridade da primeira criação e, portanto, deve dizer-se que é natural, não sobrenatural" (DS 1921). Diante da confusão das duas ordens de graça, explica-se a tendência não apenas a diferenciar a natureza e a graça, mas a considerar a primeira o mais completa e auto-suficiente possível. Desenvolve-se, assim, a noção da "natureza pura", como aquele estado em que o homem teria os bens da natureza sem a elevação à ordem sobrenatural. Além disso, acreditou-se poder determinar, com suficiente precisão, quais seriam os conteúdos dessa natureza. Chegou-se a identificá-la com o estado em que o homem se acha depois que caiu no pecado: a diferença que existiria entre o homem caído e o homem meramente natural seria a mesma que existe entre o "desvestido e o nu" (*tamquam spoliatus a nudo*). No entanto, essas tentativas de determinar os conteúdos da natureza e de sua consistência (para eliminar qualquer suspeita de "exigência" da elevação à ordem sobrenatural, que inevitavelmente comprometeria a gratuidade deste último) tiveram como conseqüência que essa ordem, ao mesmo tempo que aparecia como não-devida, aparecia também como extrínseca ao ser do homem, como não-pertencente a ele. Fala-se, com efeito, de uma finalidade natural do homem, de alguns meios para atingi-la etc. O resultado, evidentemente não-desejado, foi que o homem pode prescindir de Deus para ser ele mesmo, que não precisa da íntima relação com Ele para sua realização. H. de Lubac pensa que, pelos motivos que acabamos de dizer, essa concepção teológica contribuiu para o desenvolvimento do secularismo[6].

5. Cf. F. SUAREZ, *De ultimo fine hominis*, disp. XVI, *De appetitu beatitudinis*.

6. Cf. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milão, Jaca Book, 1978, p. 42; *Agostinismo e teologia moderna*, Milão, Jaca Book, 1978, p. 282.

Os problemas recentes

Já algumas décadas atrás a teologia católica começou a sentir a insuficiência das idéias que predominaram durante os séculos anteriores. A reação voltou-se sobretudo contra o extrinsecismo, que reduzira o sobrenatural a uma espécie de plano superior, sem relação direta com a vida. A redescoberta da doutrina do desejo natural de ver a Deus segundo santo Tomás foi o estopim para o novo enfoque da questão[7]. O passo do desejo à exigência é certamente sutil e pode ter provocado a impressão de que alguns teólogos católicos o tivessem dado. Daí a intervenção de Pio XII, na encíclica *Humani generis*, do ano de 1950, que percebe a negação da gratuidade da ordem sobrenatural por parte daqueles que afirmam que Deus não poderia ter criado seres dotados de intelecto sem chamá-los e ordená-los à visão beatífica (cf. DS 3891). Antes e depois desse momento, e com esse ponto de referência para aqueles que escreveram depois dessa intervenção magisterial, a questão foi amplamente debatida entre os principais teólogos católicos daquele período[8].

7. Convém não esquecer também a influência de M. BLONDEL, principalmente em sua famosa obra *L'Action*, publicada em 1893; pode-se ver H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961.

8. Dentre a imensa bibliografia e além dos tratados e dos manuais (cf. cap. 1), pode-se ver P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1924; G. DE BROGLIE, "De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas", in *Recherches de Sciences Religieuses* 14 (1924) 193-246; "De la place du surnaturel... Précisions théologiques", ibid., pp. 481-496; "Le mystère de notre élevation surnaturelle", in *Nouvelle Revue Théologique* 65 (1938) 1153-1176; "De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est", in *Gregorianum* 29 (1948) 435-463; J. E. O'MAMONY, *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Dublin, 1929; H. RONDET, "Le problème de la nature pure et la théologie du XVI siècle", in *Recherches de Sciences Religieuses* 35 (1948) 481-521; H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, 1946; "Duplex hominis beatitudo", in *Recherches de Sciences Religieuses* 35 (1948) 290-299; "Le mystère du surnaturel", ibid. 36 (1949) 80-121; *Agostinismo e teologia moderna; Il mistero del soprannaturale* (cf. nota 60); *Petite cathèchese sur Nature et Grâce*, Paris, 1980; L. MALEVEZ, "L'Esprit et le désir de voir Dieu", in *Nouvelle Revue Théologique* 69 (1947) 3-31; "La gratuité du surnaturel", ibid. 75 (1953) 561-586; 673-689; K. RAHNER, "Rapporto tra natura e grazia", in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Paoline, 1969, pp. 43-77; *Natura e grazia*, ibid., pp. 79-112; H. U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth* (cf. nota 22 do cap. 3), pp. 283-323; "Der Begriff der Natur in der Theologie", in *Zeitschrift für katholische Theologie* 73 (1953) 452-461; J. ALFARO, "Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural", in *Gregorianum* 38 (1957) 5-50; "Il problema teologico della

Sem entrar nos pormenores da discussão, que, embora com menor intensidade, dura até hoje, creio que possam ser propostos como síntese os seguintes pontos:

1. Não se deve tomar como ponto de partida o homem abstrato na "natureza pura", mas sim o homem concreto que existe, em cuja constituição a vocação à comunhão com Deus em Cristo não é algo marginal nem secundário. Já nos referimos à criação do homem à imagem de Deus, chamado à plena conformidade com Cristo, porque já desde o primeiro instante o primeiro Adão traz em si as marcas do segundo. Não há, portanto, outra finalidade para o homem, e ela é simultaneamente imanente e transcendente ao seu próprio ser. Sua perfeição intrínseca só existe em Deus. O chamado problema do "sobrenatural" é, no fundo, o da criação do homem à imagem e semelhança divinas, com a tensão que comportam os termos "criatura" e "imagem de Deus".

2. Dada sua criação em Cristo e sua criação à imagem de Deus, o homem se encontra desde sempre na "ordem sobrenatural". K. Rahner tornou famosa sua expressão "existencial sobrenatural", como aspecto da realidade concreta do homem. Todos os homens, quer aceitando, quer rejeitando, se encontram desde sempre nessa ordem, não apenas quando são justificados. Outros, para pôr em maior evidência o sentido cristológico do chamado divino à comunhão, usam a expressão "existencial crístico"[9]; menos feliz é a expressão "existencial acrescentado" (*surajouté*)[10], porque sugere a idéia de um acréscimo exterior. De qualquer forma, essa dimensão pertence à essência concreta do homem, de cada homem.

3. Tudo isso não implica que seja preciso abandonar a idéia do duplo plano da gratuidade. Deve-se, pelo contrário, insistir nela. Mas deve-se fazê-lo colocando no centro das reflexões Cristo, no qual e pelo qual tudo subsiste e para o qual tudo caminha. A criação é fruto da liberdade e do amor de Deus, mas a encarnação do Filho e o dom do Espírito constituem um novo ato de liberdade divina irredutível ao anterior. Há aqui uma gratuidade incomparavelmente maior, na medida em que é Deus mesmo quem sai de si

trascendenza ed imma nenza della grazia", in *Cristologia e antropologia*, pp. 256-387; recentemente, E. BENVENUTO, "Considerazioni (inattuali) sul mistero del soprannaturale", *Rassegna di "Teologia"* 30 (1989) 331-352.

9. Assim G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, pp. 80-90.

10. Assim L. MALEVEZ, *La gratuité du surnaturel*, pp. 686-689.

e se dá a nós. É, portanto, a gratuidade do próprio Cristo que está em jogo. Só a partir dela tem sentido falar da gratuidade da elevação à ordem sobrenatural. E essa gratuidade da missão e do dom do Filho por parte do Pai é assim até mesmo num mundo criado pela mediação de Cristo. O evento Cristo não tem outro pressuposto além do amor de Deus pelo mundo e pelos homens. A salvaguarda da gratuidade da elevação à ordem sobrenatural nada mais é, portanto, que a salvaguarda dessa gratuidade radical. Se a criação não implica a encarnação, tampouco a existência de um ser racional implica que Deus deva chamá-lo à comunhão com Ele, à participação em sua vida e na visão de sua essência. A radical gratuidade de Cristo exige que se mantenha a conseqüência dessa gratuidade em nós, o chamado à participação na filiação divina de Cristo, que vem do fato da encarnação e do mistério pascal de Jesus e do dom do Espírito. Além disso, é preciso não esquecer que a gratuidade radical da graça não vem, em primeiro lugar, do fato de que os homens sejam pecadores. A gratuidade afirma-se primariamente em relação com nossa condição de criaturas, que como tais não têm nenhuma exigência diante do Criador. O fato de que Deus, em sua infinita misericórdia, dê seu amor a quem voluntariamente o rejeitou e se tornou indigno dEle é uma prova a mais (talvez a maior delas) de sua bondade sem limites, e evidencia com maior intensidade a liberdade de sua autocomunicação, visto que nos tornamos voluntariamente indignos dela.

4. O duplo plano da graça não implica que possamos distinguir com toda clareza em nós o que vem de nossa "natureza" ou condição criatural e o que vem da graça. Os dois aspectos estão presentes em nós e em nossa experiência, inseparavelmente[11]. Se em outros momentos se tendia a considerar ponto de partida a natureza humana, à qual vinha a acrescentar-se a ordem sobrenatural, agora se prefere proceder por "subtração"; isto é, partindo da realidade de nosso ser, a "natureza" seria o que restaria depois de termos subtraído mentalmente o que em nós procede da elevação sobrenatural. K. Rahner falou nesse contexto da natureza como "conceito

11. Aceito em substância este ponto por quase todos os teólogos, existem certas diferenças em relação ao grau de determinação dos conteúdos da "natureza". Se H. U. VON BALTHASAR, *Der Begriff der Natur in der Theologie*, p. 460, caracteriza como "agnosticismo" sua posição sobre este ponto, J. ALFARO preocupa-se repetidas vezes em ressaltar as determinações inteligíveis do homem fora da ordem da graça; cf. *Il problema teologico*, p. 321.

residual"[12] e, embora com diferentes matizes, outros autores o seguiram[13]. A natureza pura (ou, na terminologia de outros, "abstrata") torna-se assim uma hipótese-limite, necessária apenas para manter a gratuidade da encarnação e, portanto, da elevação à ordem sobrenatural[14]. Dada a impossibilidade de definir os conteúdos materiais da "natureza", esta última é definida em relação com a condição criatural do homem. Daí algumas propostas de substituir o termo "sobrenatural" por "sobrecriatural" ou outros análogos[15]. Naturalmente, também é possível e talvez desejável procurar prescindir de terminologias desse tipo. De qualquer forma, esse problema será sempre uma questão teológica central para esclarecer o mistério do homem e o paradoxo do chamado da criatura a participar da vida divina por meio de Jesus Cristo.

12. Cf. K. RAHNER, *Rapporto tra natura e grazia*, p. 69.

13. É o caso de H. U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, p. 301; cf. *Der Begriff der Natur in der Theologie*, p. 454. Também J. ALFARO, *Il problema teologico*, p. 391; cf. do mesmo autor, *Natura*, in SM V, pp. 572s.

14. Cf. ALFARO, *Il problema teologico*, pp. 272-281; H. U. VON BALTHASAR, *Der Begriff der Natur*, p. 454; K. RAHNER, *Natura e Grazia*, pp. 117s. Como se sabe, H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, pp. 85ss.; 110-117, rejeita a hipótese da natureza pura; apesar disso, parece confrontar sua opinião com aqueles que a tomam como ponto de partida e definem seus conteúdos. Além disso, também ele afirma a possibilidade da existência de um mundo e de uma humanidade sem a destinação à graça; mas tratar-se-ia de outro mundo e de outra humanidade; esta idéia não está muito distante da "natureza abstrata"; o interesse de De Lubac é o de salvar a gratuidade da graça no homem realmente existente, não em relação com os possíveis (ibid.).

15. Assim ALFARO, *Il problema teologico*, p. 288; eu mesmo propus algo semelhante, cf. *Antropologia teologica*, pp. 128ss., com as razões para tanto. H. U. von Balthasar talvez tenha sido o primeiro a identificar explicitamente a natureza com a criaturalidade; cf. *La teologia di Karl Barth*, p. 303: "a natureza... é a criaturalidade enquanto tal"; cf. também p. 310.

V

O HOMEM PECADOR. O PECADO ORIGINAL

Depois de ter falado da constituição fundamental do homem, em que o chamado de Deus à comunhão com Ele tem um papel tão determinante, devemos passar agora a considerar a segunda parte desta nossa breve introdução à antropologia: o homem pecador, não só porque peca pessoalmente — nossa experiência nesse sentido não dá margem a nenhuma dúvida —, mas porque se acha inserido numa história de pecado, que, segundo as narrativas bíblicas, tem início no princípio da história e abrange toda a humanidade. Na tradição da Igreja, a reflexão sobre essa pecaminosidade universal está ligada à doutrina do "pecado original", em sua dupla dimensão de primeiro pecado no início da história e dos efeitos que, a partir e como conseqüência disso, sofre cada homem e toda a humanidade. Procuraremos ver, portanto, em que consiste e qual é a origem da divisão interna do homem e da humanidade.

A doutrina do pecado original nada mais é que o aspecto negativo da solidariedade dos homens em Cristo. Ela pressupõe ao mesmo tempo que o homem tenha sido criado por Deus "na graça", que desde o primeiro momento Deus tenha oferecido ao homem sua amizade. Somente partindo disso tem sentido falar de pecado como ruptura da aliança com Deus, da comunhão com Ele. Além disso, o que foi dito sobre o ser do homem no capítulo anterior tem como

conseqüência o fato de que não podemos pensar concretamente num ser humano nem na humanidade concreta sem essa oferta da comunhão com Deus e da graça. Na teologia tradicional, houve um debate acerca do problema de se essa graça ou amizade originária do homem com Deus era já a graça de Cristo. Também esta questão deveria ter sido resolvida com o que dissemos nos parágrafos anteriores. Não conhecemos outra "graça" além da autocomunicação de Deus em Jesus Cristo, seu Filho. Se o primeiro Adão é figura daquele que devia vir, já no primeiro instante Deus deve ter-lhe oferecido sua graça em vista de Jesus, que é essa "graça" em pessoa. E a partir dessa graça e da amizade com Deus que ela significa devem ser vistas também as conseqüências antropológicas de harmonia do homem consigo mesmo, com os outros e com a natureza, que a Bíblia nos apresenta de um modo tão sugestivo na narrativa do paraíso. A afirmação fundamental no que diz respeito ao "estado original" é precisamente esta, que o homem no estado de harmonia com Deus em que foi criado e a que foi destinado é também um ser integrado em suas dimensões pessoais, cósmicas e sociais. Não podemos tampouco nos esquecer da dimensão escatológica dessas narrativas protológicas: o plano original de Deus realizar-se-á no fim dos tempos[1].

A doutrina do pecado original mostra-se hoje mais do que nos últimos tempos centrada nos aspectos teológico e cristológico, uma vez que foi "aliviada", por assim dizer, de questões que são antes de índole científico-natural, mas que pareciam intimamente ligadas a outras de interesse dogmático e de interpretação da Escritura: valor "histórico" dos primeiros capítulos do Gênesis, problemas de evolução, do poligenismo ou monogenismo[2] etc. Além disso, a exposição da doutrina do pecado original não pode ser feita de tal modo que pareça pôr em dúvida a vontade salvífica universal de Deus, a eficácia da redenção de Cristo etc. Antes, é preciso fazer o contrário. Somente à luz da salvação de Jesus e para explicar em que ela consiste se fala da situação de pecado em que se encontra a humanidade. Se existe algo claro no Novo Testamento e na tradição é que a doutrina do pecado original se desenvolveu apenas a partir da perspectiva da salvação que Jesus nos oferece e não como um ensinamento "prévio" à cristologia.

1. Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento* (cf. nota 3 do cap. 3); *Carta de Barnabé* 6, 13: "Faço as últimas coisas como as primeiras".

2. Cf. sobre esta última questão a diferença entre a enc. *Humani generis* de Pio XII, de 1950 (cf. DS 3897), e o discurso de Paulo VI de 1966; cf. AAS 58 (1966) 651ss.

O ensinamento bíblico

A doutrina do "pecado original" não se deduz, sem dúvida, da narrativa de Gênesis 2–3. Só à luz da reinterpretação que o Novo Testamento e a tradição dão a essas narrativas se desenvolve a doutrina de que estamos tratando. Apesar disso, não podemos desprezar o ensinamento que o AT nos oferece; são "prolegômenos"[3] ao desenvolvimento doutrinal posterior. Por outro lado, a narrativa de Gênesis 2–3 não deve ser considerada isoladamente: é preciso vê-la no conjunto das idéias do pecado e de sua universalidade no Antigo Testamento. As constatações desta última são freqüentes, sobretudo na literatura sapiencial (cf. Pr 20,9; Sr 7,20; Jó 4,17; 14,4; Sl 51,7; 143,2); os profetas transmitem-nos a experiência do fato de que o pecado dos pais exerce influência sobre os filhos, de que estes seguem os caminhos de perdição traçados por aqueles e são até piores que os pais (cf. Jr 2,5-8; 3,25; 7,22ss.; Ez 2,3ss.; 16,44; Os 10,9; Am 2,4; Sl 106,6); o reconhecimento cada vez mais claro da responsabilidade pessoal do pecador (cf. Jr 31,29s.; Ez 18,3ss.) não se opõe a essa experiência; trata-se, antes, de perspectivas complementares. Num ambiente em que a solidariedade no mal (também no bem; lembremo-nos de Gn 12,3) e a influência do pecado de alguns sobre os outros são comumente aceitas, o javista tenta uma explicação "etiológica" das circunstâncias de seu tempo (o pecado concreto do momento, a infidelidade dos reis de Israel etc.) remontando às origens da humanidade. Um ato pecaminoso no início determina de certo modo o destino posterior dos homens; há uma espécie de concatenação de pecados e de conseqüências do pecado (cf. já Gn 4,8.23-24 etc.), que nos mostra que o mal não vem de Deus, mas do homem. Juntamente com isso, ao mesmo tempo nos é explicado em que consiste o pecado do homem: em querer ser como Deus, na sua auto-suficiência que recusa o dom do Senhor. Em relação com aquilo que agora mais nos interessa: o pecado gera pecado, o homem é integralmente responsável por seu destino sobre a terra.

3. Assim diz o título do conhecido livro de J. SCHARBERT, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Friburgo, Herder, 1968, que teve muita influência na teologia católica. Sobre Gn 1—3, recentemente, cf. J. BERNARD, "Genése 1-3. Lecture et traditions de lecture", in *Mélanges de Sciences Religieuses* 43 (1986) 57-78; cf. DOHMEN, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1988; N. LOHFINK, "Das vorpersonale Böse", in *Das Jüdische in Christentum. Die verlorene Dimension*, Friburgo, Herder, 1987, pp. 167-199.

O trecho neotestamentário mais importante no desenvolvimento da doutrina do pecado original é sem dúvida Romanos 5,12-21. É claro que não podemos fazer aqui uma exegese minuciosa do texto. É importante, porém, assinalar o objetivo cristológico: nEle há a salvação, a graça, a justificação, que se adquire pela fé nEle e não por nossas próprias obras. Na justificação e na graça, há algo prévio à nossa decisão e ao nosso agir, a salvação que em Cristo é já realidade, como também há algo prévio à nossa opção pessoal pelo pecado, de que Jesus nos liberta. Foi o poder do pecado (*hamartia*) que entrou no mundo por meio de um homem, que deu lugar à morte; e esta passou a todos porque (uma vez que se realizou a condição disso) todos pecaram (cf. Rm 5,12). Por causa do primeiro pecado entra no mundo a força do pecado, que arrasta todos os homens, os quais, por sua vez, pecam pessoalmente. Essa força do mal faz que cada qual ratifique a opção de Adão. Assim, pela desobediência de um, todos são constituídos pecadores; do mesmo modo, pela obediência de um, de Cristo, que nos precede, todos serão constituídos justos (v. 19). Cristo e a graça prevalecem sobre o pecado, porque "ali onde abundou o pecado superabundou a graça" (v. 20). Cristo nos liberta do poder do pecado, que nos torna escravos, com sua obediência, à qual aderimos por meio da fé. O pecado que nos atenaza é, por conseguinte, aquele de que Jesus nos libertou. Essa força do pecado, que vem de Adão, está em todos, é algo prévio a nossas opções pessoais.

O desenvolvimento histórico da doutrina

Na história da doutrina do pecado original, dois momentos fundamentais merecem atenção especial: santo Agostinho e a crise pelagiana, e o Concílio de Trento, cujo decreto "de peccato originali" constitui a declaração magisterial de mais alto nível e mais completa sobre o assunto.

Ao primeiro desses dois momentos históricos devemos a denominação "pecado original", que em seguida será utilizada pela tradição. Diante da subestimação da força do pecado por parte dos pelagianos, que viam em Adão apenas um mau exemplo, Agostinho insistirá fortemente na realidade do pecado em cada homem, a menos que dele tenha sido libertado mediante o batismo. Neste seu raciocínio, será de valia a Agostinho a leitura do final de

Romanos 5,12, "in quo omnes peccaverunt", "no qual (Adão) todos pecaram". Mesmo as crianças são "pecadoras", porque se não o fossem Cristo não teria morrido também por elas. Visto que não puderam pecar pessoalmente, elas contraem o pecado de Adão por meio da geração. Desse pecado liberta o batismo, e portanto será administrado também às crianças para a remissão dos pecados[4]. Diversos elementos que antes de Agostinho se achavam dispersos na tradição encontrarão em seu pensamento uma sistematização coerente. Dentre eles, podemos citar a experiência da concupiscência, a solidariedade em Adão, a "morte da alma"[5]. Um elemento importante é, sem dúvida, a unidade da humanidade, que tem em Adão a sua cabeça, e daí a unidade no pecado que provém de Adão. E se é preciso elogiar santo Agostinho por sua resoluta defesa da necessidade que todos os homens temos de Cristo e de sua salvação, é preciso também dizer que ele provavelmente não pensou nesse primado de Cristo até o fim e viu uma união dos homens em Adão prévia à que os une em Cristo; por conseguinte, teve uma tendência a ver toda a humanidade primeiro encerrada na massa de pecado, para depois alcançar a libertação de Cristo (pode ela alcançar a todos?); o Novo Testamento, porém, fala também da eleição de todos os homens em Cristo antes da criação (cf. Ef 1,3ss.)[6].

A influência de santo Agostinho sobre os documentos magisteriais ocasionados pela controvérsia pelagiana e por suas conseqüências é bastante evidente; os concílios provinciais de Cartago (ano de 418) e de Orange (ano de 529), aprovados posteriormente pelos papas, são os pontos de referência mais importantes (cf. DS 222-224 e 371-372, no que diz respeito ao pecado original). O conteúdo desses cânones passará, certamente não sem algumas mudanças de acentuação, aos cânones do decreto sobre o pecado original do Concílio de Trento.

Juntamente com a tradição agostiniana, que dá muita ênfase à concupiscência e à desordem interior como conseqüência do pecado original, a linha anselmiana situará a essência de tal pecado na

4. Cf., entre muitos outros textos, *De pec. mer. et rem.* I 12, 15; 16, 21; 28, 55; *De nup. et conc.* II, 33, 56 etc.

5. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, pp. 109ss.

6. Cf. G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, pp. 456-461; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, pp. 340-341.

privação da justiça originária. Santo Tomás realizará a síntese de ambas, fazendo o pecado original consistir formalmente na privação da justiça originária e materialmente na concupiscência[7].

O Concílio de Trento é, como dissemos, o outro momento capital no desenvolvimento e na definição da doutrina do pecado original. A situação que Trento deve enfrentar é diferente daquela em que se encontraram os concílios durante a crise pelagiana e semipelagiana.

Se nesta última o que causara a controvérsia era a negação ou a subestimação do pecado original, em Trento de certo modo se trata do contrário. Diante das tendências de Lutero de considerar a natureza humana totalmente corrompida a partir do pecado, Trento deve afirmar que essa natureza, embora ferida, se mantém íntegra no que é substancial, e deve também afirmar a transformação intrínseca do homem justificado e a realidade da justificação do pecador. Daí o cânone 5, o mais característico pela novidade: o pecado original não pode ser identificado com a concupiscência, que permanece no batizado mas não prejudica a quem luta contra ela com a graça de Deus. Não podemos citar aqui nem estudar em pormenor o conteúdo dos cânones (cf. DS 1510-1516).

Limitar-me-ei a resumir, com alguns comentários pessoais, o que M. Flick e Z. Alszeghy escreveram sobre os diversos níveis das afirmações conciliares, que creio ainda continue a ser uma chave de leitura válida do decreto de que nos estamos ocupando[8].

Antes de tudo, é preciso descobrir um nível *cristológico*: afirma-se que não há salvação para os homens a não ser por meio de Jesus Cristo; isso vale até mesmo para aqueles que não pecaram pessoalmente; Cristo é necessário também para a salvação deles. O Concílio não considera o problema que mencionamos ao tratarmos de santo Agostinho, ou seja, se a união dos homens em Cristo é ou não prévia à união em Adão. O ponto de partida de Trento é a situação atual da humanidade submetida ao pecado (cf. o que diremos em nível antropológico). Concentra-se nesta afirmação sobretudo o cânone 3. Em segundo lugar, viria o nível *eclesiológico-sacramental*; a salvação de Cristo realiza-se por e na Igreja, na qual se entra mediante o sacramento do batismo, que nos insere em Cristo.

7. Cf. *St* I II, qq. 81-83.

8. Cf. *Il peccato originale*, p. 139.

Referem-se a este nível em especial os cânones 3 e 4 (cf. também DS 1524, no decreto tridentino sobre a justificação). O terceiro nível seria o *antropológico*; o estado da humanidade enquanto não-incorporada a Cristo é de isolamento em relação a Deus e, portanto, de pecado, de falta e de privação da santidade e da justiça em que Deus criou o homem, e isso fez que o homem, em seu corpo e em sua alma, tenha mudado para pior (cc. 1-3). O quarto nível é o *etiológico*, que trata da causa da situação de miséria em que se encontra a humanidade. Trata-se de uma ação pecaminosa do homem, situada no início da história, que não prejudicou apenas a Adão, mas a todos os homens, os quais por este fato se tornaram "pecadores" (cc. 1-3, em especial o 2). As afirmações centrais do cânone 5 já nos são conhecidas[9].

Observemos também aqui o que dissemos acerca de são Paulo e de santo Agostinho. A doutrina do "pecado original" não é algo que se afirma por si mesmo, mas para pôr em evidência a função salvífica de Jesus Cristo. A esse respeito, é importante considerar a redação do cânone 3, em que a frase principal se refere à libertação do pecado mediante a obra de Jesus Cristo, ao passo que as afirmações que se ocupam diretamente do pecado original e de suas conseqüências se acham nas frases subordinadas. Levaremos em consideração este elemento em nossa reflexão sistemática[10].

9. Sobre o decreto tridentino acerca do pecado original, cf. em especial A. VANNESTE, "La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel", in *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964) 355-368; id., "Le décret du Concile de Trente sur le péché originel", ibid., 87 (1965) 688-726; D. FERNÁNDEZ, "Doctrina del Concilio de Trento sobre el pecado original", in *XXIX Semana Española de Teología*, Madri, 1970, pp. 257-293; Z. ALSZEGHY-M. FLICK, "Il decreto tridentino sul peccato originale", in *Gregorianum* 52 (1971) 595-635; id., *Il peccato originale*, Florença, 1972, pp. 129-168; J. ROVIRA BELLOSO, *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona, 1979, pp. 103-152; F. FROST, "Le concile de Trente et le péché originel: les canons et leur élaboration", in P. GUILLY (org.), *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Gembloux-Lille, 1975, pp. 69-79; A. DE VILLALMONTE, "Qué 'enseña' Trento sobre el pecado original", in *Naturaleza y gracia* 26 (1979) 169-248; L. SCHEFFCZYK, "Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt", in *Forum Kat. Theologie* 6 (1990) 1-21.

10. Outras intervenções magisteriais não têm a relevância das declarações do Concílio de Trento. Cf. DS 1946ss., contra Baio; 2319, contra Jansenius; no Vaticano II, tem especial importância GS 13. Duas intervenções particularmente importantes de Paulo VI em AAS 58 (1966) 651ss., a que já nos referimos; 60 (1968) 439, o "Credo do povo de Deus".

Os problemas atuais

Devemos procurar antes de tudo esclarecer a questão terminológica. Em primeiro lugar, temos de indicar que o "pecado original" é chamado pecado apenas analogicamente em relação ao pecado pessoal. O uso do termo "pecado" num sentido unívoco levou, no passado, a dificuldades insuperáveis, quando se quis, por exemplo, determinar em que sentido o pecado original é voluntário, sendo a voluntariedade um elemento essencial na noção de pecado pessoal. Hoje, há um amplo acordo sobre este ponto entre os teólogos. Chamamos de "pecado" o pecado original porque separa de Deus, porque afasta o homem de sua vocação; em suma, porque a relação com Deus é por ele marcada de modo negativo. Em segundo lugar, não será inútil registrar que, ao falar do pecado original, a teologia tradicional distingue entre o chamado "pecado original originante" e o "pecado original originado". O primeiro é o pecado cometido no início da história, que deu origem ao mal em que agora vivemos e que experimentamos; o segundo são exatamente essas conseqüências negativas em nós, nossa situação de isolamento em relação a Deus que tem no pecado "originante" sua causa e seu fundamento. Mais do que a primeira, interessa-nos sobretudo esta segunda questão. Com efeito, como já acontecia na Escritura, o interesse pela origem está subordinado ao interesse pela situação atual, em que nos achamos. O recurso à origem tem como único sentido o esclarecimento de nossa condição atual de separação de Deus e, portanto, de "pecado".

Devemos partir de um pressuposto, a vocação dos homens à comunhão com Jesus. Não podemos considerar a doutrina do pecado original algo "anterior" à cristologia e à soteriologia. A esse respeito, a história é clara. Somente com relação à salvação de Jesus tem sentido perguntar-nos do que Cristo nos liberta. Se é verdade que o pecado pode ser conhecido antes de conhecer a Cristo, não é menos certo que somente diante da manifestação do amor de Deus em Jesus se pode levar totalmente em consideração o que o pecado significa. Já que ele não é somente a transgressão de uma lei do Criador, mas a recusa do amor que nos é oferecido por Deus. Israel tornou-se cada vez mais consciente do pecado à luz da aliança; para o cristão, essa consciência se adquire definitivamente à luz da cruz de Jesus, na qual aparece a dimensão e a gravidade do pecado humano. Se a mensagem cristã sobre o pecado não pode ser separada da mensagem de seu perdão, ou, antes, se o ponto central

dessa mensagem está justamente no perdão, então não podemos dizer outra coisa em relação ao pecado original. A redenção de Cristo e o batismo que nos incorpora a Ele e à Igreja devem necessariamente ser tomados em consideração neste contexto. Se não o fazemos explicitamente, é por motivos de economia de espaço e de distribuição dos temas. Mas não é só isso. Já insinuamos em nossas considerações iniciais e nas referências históricas que a solidariedade entre os homens não tem de fato seu primeiro fundamento em Adão, mas em Cristo. Cristo é "cabeça" da humanidade, não somente de cada um de nós. Por isso, todos são chamados a ser um em Jesus e a cooperar na realização desse desígnio. O pecado sempre vai contra esse desígnio, e só a partir deste se descobre sua gravidade, justamente porque se coloca nesse âmbito de salvação e de graça. Por isso, o Cristo cabeça que o Novo Testamento nos apresenta é ao mesmo tempo o Senhor morto e ressuscitado, aquele que nos reconcilia com o Pai e nos restabelece na amizade com Ele, perdida com o pecado. A redenção e libertação do pecado é uma dimensão essencial do significado universal de Jesus. Ao mesmo tempo, só compreendemos o que a condição pecaminosa da humanidade significa a partir do que ela nega ou obsta, ou seja, a união dos homens em Cristo e, portanto, entre nós mesmos.

Podemos partir de um dado da experiência humana. A ela se remete o Concílio Vaticano II (cf. GS 13) para confirmar a realidade do pecado atestada pela revelação. É a experiência da divisão do homem, tanto em sua vida pessoal como na social; a miséria a que está submetido, já na luta interna entre o bem e o mal, já na relação com os outros em todos os planos em que esta se realiza. Nesta situação se encontra todo homem que nasce neste mundo; e é uma situação tal que o homem não pode superá-la só com suas próprias forças. Os dados da revelação, que estão de acordo com essa experiência, dão-nos sua interpretação. Dizem-nos que essa situação em que nos encontramos, tanto a que nos é interior como a da humanidade inteira, não é desejada por Deus, mas é a manifestação e ao mesmo tempo a causa de nosso distanciamento dEle, de nossa incapacidade de amá-Lo e de amar ao próximo, de nosso fechamento interior. Nesse sentido, falamos de uma situação de "pecado", em que todos nós homens nos encontramos pelo fato de vir ao mundo. Falamos de noção de pecado analógica em relação ao pecado pessoal. Com efeito, não se trata de um ato, mas de uma situação, de um estado. E essa situação é de perdição, de falta de graça, de escravidão sob o poder do mal; por isso, a denominação

de "pecado" não é imprópria para designar esse estado. Estamos envolvidos nesse pecado antes de qualquer decisão livre de nossa parte, e a experiência, além disso, nos ensina que, chegados ao uso de nossa liberdade, em maior ou menor medida, o ratificamos com nossas livres decisões, contribuindo para aumentar o mal, o egoísmo e a injustiça que encontramos no mundo que nos circunda.

Se chamamos pecado a essa situação é porque a consideramos fruto da decisão humana, de uma determinação histórica, não da constituição essencial do homem. O pecado é algo radicalmente distinto da finitude do homem, de sua perfectibilidade, ainda que ele tenha nestas a sua condição de possibilidade. Existe pecado porque existe a liberdade humana, e porque essa liberdade pode ser exercida até mesmo contra Deus, de quem ela deriva, e ao mesmo tempo contra nós mesmos. Há na liberdade humana sempre algo original e criativo, que não pode ser reduzido ao que acontece nos estratos inferiores. Daí a pouca sorte que tiveram as tentativas de explicação do pecado original a partir da evolução cósmica, das tendências negativas da "contra-evolução". Assim, Teilhard de Chardin procurou explicar o pecado original como o resultado, no plano do homem, das desordens que estatisticamente aparecem em cada sistema em via de organização, como subproduto necessário da unificação a partir do múltiplo. O mal, a dor física e a carência moral introduzem-se no mundo em virtude da estrutura do ser participado. Por isso, o pecado original seria uma realidade de ordem trans-histórica, mais que um elemento da série dos eventos históricos. O pecado original exprimiria e personificaria a perene lei da carência que está na humanidade em virtude de seu ser "in fieri". Cristo, pelo contrário, seria aquele que ultrapassa em si mesmo e em todos nós as resistências à unificação e à ascensão espiritual que a matéria representa[11]. Apesar do reconhecimento dos méritos da visão cristocêntrica de Teilhard, não parece que essas

11. P. Teilhard de Chardin, "Réflexions sur le péché originel", in *Comment je crois* (Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin 10), Paris, 1969, pp. 217-230; cf. também, no mesmo volume, "Christologie et évolution", pp. 95-113; "Le Christ évoluteur", pp. 161-176; "Note sur quelques représentations possibles di Péché originel", pp. 59-70. As reflexões dispersas nos escritos de Teilhard foram sistematizadas e aprofundadas por K. Schmidt-Moormann, *Die Erbsünde. Uberholte Vorstellungen, bleibender Glaube*, Olten, 1969; seguiu a mesma direção J. L. Segundo, *Teología abierta* II, Madri, Cristiandad, 1983, pp. 345-486, parte intitulada "Evolución y culpa".

explicações dêem razão dos ensinamentos bíblicos e da tradição sobre o pecado.

É precisamente na liberdade humana e em suas características que é preciso encontrar a razão do estado de pecaminosidade universal a que chamamos pecado original. K. Rahner, falando justamente do pecado original, escreveu uma bela página sobre a codeterminação da liberdade de cada um pela liberdade dos outros. O homem age como sujeito livre numa situação determinada do ponto de vista histórico e inter-humano, e, portanto, a situação de nossa liberdade é necessariamente conformada pela liberdade (e, concretamente, pela culpa) dos outros[12]. Podemos exprimir a mesma idéia a partir da noção de "mediação", tão profundamente teológica e ligada à mensagem cristã. O Concílio Vaticano II (LG 62) lembrou-nos (acerca do caso singular da Virgem Maria) que o fato de que Jesus tenha sido o único mediador não elimina, mas suscita, mediações humanas subordinadas à sua, de que são participação e expressão. A unidade de todos em Cristo a que nos referimos como o plano de Deus para a humanidade, requer a resposta positiva de todos. O bem e a graça de Deus, por seu plano, chegam a nós também mediante os outros. A fidelidade pessoal a Deus não significa apenas a realização da vocação pessoal, mas a cooperação no bem de todos. Por conseguinte, o pecado, que nada mais é que um distanciamento pessoal em relação a Deus, causa ao mesmo tempo uma ruptura da mediação de graça para os outros. O homem, em sua infidelidade a Deus, não aceitou ser também para os outros um canal da presença de Deus e de sua graça. Essa mediação social do amor de Deus cessa de existir e, não existindo, converte-se em mediação negativa, em obstáculo e ruptura para o desenvolvimento do ser humano[13]. Torna-se necessário o novo início da mediação de Cristo redentor, o único em que o pecado pode ser vencido.

Da ruptura da paz com Deus nasce uma situação de afastamento em relação a Ele que diz respeito a todos. Daí se produzirem novos pecados pessoais. Daí ser também a existência de quem vem ao mundo marcada pela história de pecado anterior a ele. Há uma relação entre uns e outros pecados, como também há uma relação entre as ações e as atitudes que colaboram para o bem e provêm de

12. Cf. *Corso fondamentale sulla fede*, pp. 148, 153-155.
13. Cf. M. Flick-Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, pp. 245ss.

Cristo. O homem encontra-se, assim, separado de Deus, distante de sua presença, submetido ao poder do mal. A situação a que nos referimos no início destas linhas é provocada pelo homem, ratificada por cada um de nós, assimilada de forma quase automática inserindo-se nas instituições, nos costumes etc.[14]. Todas essas condições não são exteriores ao homem, dizem respeito a ele profundamente; por isso, com sua vinda ao mundo, o homem torna-se "pecador" em solidariedade com os outros. A reflexão dos últimos anos sobre o pecado original foi notavelmente influenciada pelas reflexões de P. Schoonenberg sobre o "pecado do mundo". Dada a situação de pecado que, de certo modo, chega a ganhar corpo nas estruturas do mundo e da sociedade, quem nela vive e se insere pode ver-se absolutamente incapaz de reconhecer certos valores. Este seria um "existencial" com que temos a ver que precede nossa decisão. Esta situação é determinada pela falta de mediação da graça; nessa visão, são levados em conta todos os pecados dos homens, não somente o primeiro[15]. Cada um de nossos pecados pessoais tem, portanto, sua parte na criação desse "pecado do mundo", que, por sua vez, diz respeito àqueles que virão depois de nós[16].

Considerando os dados bíblicos sobre a solidariedade entre os homens, aprofundados na reflexão teológica, que vê essa solidariedade à luz do plano divino de formar com todos os homens o corpo de Cristo, creio que não é possível duvidar de que a doutrina do pecado original nos mostra o aspecto negativo de uma profunda união entre os homens, que é parte inegável e de capital importância na antropologia cristã. Creio que, por esse motivo, mesmo apreciando seus méritos, se mostram insuficientes as teorias dos que vêem na doutrina do pecado original apenas a simples constatação da universalidade do pecado[17], ou que reduzem o problema do pecado ao pecado pessoal de cada um, porque julgam que as "estruturas de pecado" ou os pecados dos outros marcam os homens somente de fora e não dizem respeito à sua relação pessoal profunda com Deus[18]. Toda a humanidade foi reconciliada com Deus por meio de Cristo, não somente os pecadores individualmente; da mesma forma, é a humanidade em seu conjunto, e não apenas cada um dos homens, o objeto da salvação e do amor de Cristo, porque, como repetimos já várias vezes, a plenitude do homem não consiste apenas em sua relação pessoal com Deus, independentemente dos outros, mas na inserção com todos os irmãos no corpo de Cristo. Se assim é, não podemos minimizar as dimensões e os efeitos sociais da graça e do pecado.

Quando se produziu na humanidade esse domínio do pecado? Qual é o valor do primeiro pecado, do "pecado de Adão", de que nos fala a Bíblia e a tradição? Não significa diminuir a importância desse primeiro pecado considerar toda a massa de pecado da humanidade? Não parece que seja preciso pôr a questão em termos alternativos. A maior parte dos autores católicos (cf. os autores citados na nota 15) sustentam o valor decisivo do primeiro pecado, embora renunciem a emitir hipóteses sobre como ele tenha podido produzir-se. Não se vêem nem mesmo obrigados a sustentar a posição monogenista para defender a descendência de todos a partir de um mesmo homem, nem a pensar nesse primeiro "Adão" como um homem extraordinário. Porém, em algum momento essa história de pecado teve início, e sua universalidade parece não admitir outra explicação do que a de situar esse momento nos inícios da história

14. Cf. A. M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris, Cerf, 1983, pp. 122-124.

15. Cf. P. SCHOONENBERG, "L'uomo nel peccato", in *Mysterium salutis*, vol. IV, pp. 593-719; maiores problemas provocou sua concepção sobre o primeiro pecado. De um modo ou de outro, as idéias de S. exerceram influência sobre muitos, eu diria sobre quase todos os autores que escreveram depois dele; cf. H. K. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, Friburgo, Herder, 1970; M. J. NICOLÁS, *Evoluzione e cristianesimo*, Milão, Massimo, 1973; CH. BAUMGARTNER, *Le péché originel*, Paris, Desclée, 1969; P. GRELOT, *Péché originel et rédemption examinés à partir de l'épitre aux Romains. Essai théologique*, Paris, Desclée, 1973; G. GOZZELINO, *Vocazione e destino...*, pp. 421-522; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, pp. 299-386; J. BUR, *Le péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit*, Paris, Cerf, 1989. Esses autores, com inegáveis diferenças entre si, têm em comum, juntamente com os outros já citados (K. Rahner, M.Flick-Z. Alszeghy), a consideração não apenas do primeiro pecado, mas de todos os pecados da humanidade, como partes integrantes do "pecado original originante". Ao mesmo tempo, porém, insistem, ainda que com diversos matizes, em dar importância decisiva ao "primeiro pecado".

16. Sem dúvida, está relacionada com a doutrina tradicional do pecado original, embora não se identifique exatamente com ela, a doutrina mais recente das "estruturas de pecado"; cf. JOÃO PAULO II, *Sollicitudo rei sociali*, pp. 36-40.

17. Cf. A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel*, Louvain-Paris, Nauwerlaerts, 1971.

18. Merecem ser mencionadas, embora sua enumeração supere os limites deste trabalho, as numerosas publicações de A. DE VILLALMONTE, de modo particular sua grande obra *El pecado original. Venticinco años de controversia (1950-1975)*, Salamanca, Nat. y Gracia, 1978.

humana. A "humanidade originante", para usar uma terminologia de K. Rahner[19], traçou determinada rota na história do mundo e dos homens, desencadeou um processo que, entregue a si mesmo, é irreversível. Tudo isso, evidentemente, prescindindo do grau de evolução e de desenvolvimento em que esses primeiros homens podiam achar-se; o que é decisivo é a capacidade de escolha, de liberdade, que caracteriza o ser humano, não as concretas condições de uma ordem qualquer em que essa liberdade foi exercida. De qualquer forma, a humanidade originária não tinha os condicionamentos com que hoje nos achamos. Em nossa experiência cotidiana, todo início, pelo fato de sê-lo, tem importância decisiva ao apontar o futuro de uma instituição ou de um projeto ou de uma história pessoal. Não deixa, pois, de ter certa coerência atribuir ao primeiro momento da história e ao primeiro pecado esse valor especial. Não para fazê-los ter características distintas dos outros momentos, nem para separá-lo deles, mas para ressaltar o papel que, como "primeiro", lhe corresponde. A privação da mediação daquela graça que Deus nos quis dar também mediante os outros aconteceu no início da história humana. Nesse sentido, pela desobediência de "um", todos fomos constituídos pecadores. A Escritura e a tradição da Igreja situam esse pecado nos inícios. E o Novo Testamento apresenta-nos certamente a Cristo chefe da humanidade, e aqui funda, sem dúvida, a necessidade fundamental que todos temos dEle para a graça, mas não separa essa condição da de reconciliador e redentor da humanidade. Deus, em seu misterioso plano, "incluiu a todos os homens na desobediência para conceder a todos misericórdia" (Rm 11,32). Se deparamos com o fato da universalidade do pecado e com a profunda solidariedade dos homens entre si, que no pecado se torna perversa, parece que o mais razoável seja conceder a esse pecado inicial uma relevância particular[20]. Não se trata, portanto, de uma escolha, para falar em termos simples, entre o "pecado de Adão" e o "pecado do mundo"

19. "Peccato originale ed evoluzione", in *Concilium* 3, 2 (1967) 73-87.

20. J. A. Sayés sublinha especialmente essa relevância em "Teología del pecado original", *Burgense* 29 (1988) 9-49; *El pecado original*, Madri, Edapor, 1988. Uma posição um pouco original é a de A. Léonard, *Les raisons de croire*, Paris, Fayard, 1987, para quem o primeiro pecado não foi produzido neste mundo e nesta história, que já são fruto da queda; este mundo presente estaria em continuidade e ao mesmo tempo em descontinuidade com o mundo "original", que teria existido fora de nosso espaço e de nosso tempo.

ou de toda a humanidade[21]. A recuperação deste último parece ter em seu favor boas razões na teologia bíblica e também nos primeiros séculos da Igreja[22].

Não nos podemos esquecer de que, juntamente com a força do mal e do pecado, esse estado de pecaminosidade e de perdição em que os homens se encontram como conseqüência da culpa de Adão e da humanidade, que ratificou o pecado das origens, coexiste com a mediação de graça que parte de Cristo, mas que também teve efeitos desde o início da humanidade. Segundo o livro do Gênesis, Deus não abandona o homem depois de sua queda. Gênesis 3,15 já deixa entrever a vitória sobre o diabo. A tradição cristã falou acuradamente desse texto como "proto-evangelho". "Onde abundou o pecado, superabundou a graça", diz-nos Paulo (Rm 5,20). O estudo do pecado original não nos deve fazer esquecer da verdade da vitória de Cristo sobre o pecado e da esperança cristã no triunfo da graça. A teologia do pecado original, se não está consciente do contexto cristológico em que nasceu e em que unicamente tem sentido, corre o risco de dar-nos uma visão parcial da situação da humanidade diante de Deus. O pecado não é mais forte que Cristo, e tampouco sua influência será a longo prazo mais universal, embora não possamos de modo algum subestimá-la. O mundo já foi salvo em Jesus, e o dom de seu Espírito sempre empurra os homens na direção do bem. O novo começo significado pela morte e ressurreição de Cristo indica, por um lado, a incapacidade que o homem tem de restaurar a relação com Deus, mas ao mesmo tempo evidencia a fidelidade divina, sempre mantida apesar do pecado e da

21. Não faltam autores que não se decidem a atribuir essa relevância ao primeiro pecado, mas sim a todos os pecados da humanidade; cf. por exemplo G. Martelet, *Libera risposta das uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, Brescia, Queriniana, 1987, pp. 84ss.; já antes A. M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (cf. nota 14), pp. 111ss.; H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris, Fayard, 1967, especialmente pp. 307-330. Para G. Blandino, todos os pecados presentes e futuros são o pecado original originante; cf. "Il peccato originale", in *Questioni dibattute* I, Roma, Città Nuova, 1977, pp. 45-115; "Considerazioni sul peccato originale", in *Miscellanea Francescana* 85 (1985) 771-783; já Teilhard de Chardin expusera idéias semelhantes.

22. Cf. J. Liébaert, "La tradition patristique jusqu'au V siècle", in J. Guilluy (org.), *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Gembloux-Lille, 1975, pp. 34-55. J. Scharbert (cf. nota 3); Dubarle, *Le péché originel* (nota 14), pp. 14-24; 48-54; G. Gozzelino, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, pp. 482, 484.

infidelidade humana. As considerações sobre a graça ajudar-nos-ão a aprofundar essa questão.

Por fim, façamos uma referência mais explícita à questão do pecado original em relação às crianças. A força do pecado manifesta seu poder sobretudo nos pecados que os homens cometem pessoalmente. Mas houve uma evolução legítima e necessária que levou à consideração de como essa força concerne às crianças. Trata-se de uma situação que diz respeito ao homem antes de sua livre decisão; ela diz respeito a cada homem desde o momento em que vem ao mundo e, portanto, também à criança. Também ela precisa de Cristo e de sua graça redentora. Sem essa graça, a criança é privada da capacidade de amar a Deus e ao próximo, é levada à ratificação pessoal da história de pecado da humanidade que a precedeu desde o primeiro momento da história. Por esse motivo, também o batismo das crianças é, como indicou o Concílio de Trento, "in remissionem peccatorum", ainda que não se trate de pecados pessoais. Também a criança precisa da incorporação a Cristo, de "apropriar-se" dos frutos da redenção mediante o batismo. Sem entrarmos aqui em toda a questão teológica do batismo das crianças, bastará afirmar que ele tem sentido também enquanto cancela o pecado original e, portanto, regenera para uma vida nova.

Mas, uma vez dito isso, devemos também pôr a questão das crianças mortas sem batismo. Para santo Agostinho, essas crianças vão para o inferno, ainda que sofram penas leves por não terem pecado pessoalmente. Na Idade Média, afirmar-se-á que a pena do pecado original é a privação da visão de Deus (cf. DS 780). Pouco a pouco irá formando-se a idéia do "limbo", segundo a qual as crianças mortas sem batismo gozarão da felicidade "natural", numa situação intermediária entre o céu e o inferno, na qual não sentiriam como "pena" o fato de se verem privadas da visão de Deus. "Suaviza-se", assim, o rigor que parece excessivo na concepção de santo Agostinho. A noção de limbo não encontrou acolhida direta no magistério da Igreja, embora seja preciso reconhecer que por muito tempo foi a opinião provavelmente unânime para explicar a sorte das crianças mortas sem batismo. Diversas razões de certo peso levam a grande maioria dos teólogos a se afastar dessa concepção. Com efeito, parece que com ela se pensa em algum âmbito de realidade que fica fora da influência de Cristo, que é "neutro" em relação a Ele. Além disso, sabemos que há uma só vocação do

homem, a vocação divina (cf. GS 22). Se esse destino não é alcançado, o homem permanece frustrado. A hipótese da "natureza pura" historicamente não se realizou; que sentido tem, então, falar de uma felicidade natural? Se pensamos que todo homem foi chamado à vocação sobrenatural em Cristo, não tem sentido introduzir uma exceção para as crianças. Por essa razão, a tendência, como dizíamos, majoritária, para não dizer quase unânime, da teologia atual é admitir que há também para as crianças mortas sem batismo uma real possibilidade de salvação, embora as explicações dadas para ela sejam diversas. Em nenhum caso o poder do pecado pode ser maior que o de Cristo. É legítimo esperar que, ainda que por caminhos conhecidos só por Deus, a misericórdia divina alcance também a essas crianças[23].

Os efeitos do pecado original

No início deste capítulo, referimo-nos à teologia do "estado original" e à narração bíblica do paraíso, na qual se fala da condição do homem no estado de amizade com Deus. Na teologia se falou dos bens "preternaturais", em referência aos dons que o homem teria possuído caso não tivesse caído no pecado e que não lhe foram devolvidos com a graça de Cristo.

No magistério da Igreja, encontramos sobretudo referências a dois desses bens perdidos: a integridade ou ausência de concupiscência e a imortalidade. Em que medida podemos dizer que a situação em que nos encontramos deriva do pecado original?

Definir a concupiscência não é fácil. Por vezes, é considerada uma insubordinação das tendências inferiores do homem às superiores ou racionais. Neste sentido, seria um conceito neutro, pertenceria à natureza do homem[24]. A integridade consistiria numa perfeita submissão das tendências inferiores às superiores, que o homem teria tido antes do pecado, por um dom especial de Deus.

23. Cf. as prudentes formulações, mas de modo nenhum restritivas, da instrução da S.C. para a Doutrina da Fé, "Pastoralis actio de baptismo parvulorum", de 20 de outubro de 1980; cf. AAS 72 (1980) 1140.

24. Creio que poderia ser situado substancialmente nessa linha o artigo, muito citado, de K. RAHNER, "Concetto teologico di concupiscenza", in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Paoline, 1969, pp. 281-338.

Sem desmerecer tal concepção, pessoalmente prefiro uma noção mais teológica, que vê a integridade na liberdade ou ausência de dificuldade em fazer o bem que vem da harmonia com Deus; por conseguinte, a concupiscência deveria ser vista como a diminuição da liberdade produzida pelo pecado e que, mesmo quando ele já foi perdoado, continua a pesar em nós, em nosso ser criatural. Nesse sentido, a concupiscência vem do pecado e, embora não seja em si mesma pecado, como ensina o Concílio de Trento, leva-nos a ele. A concupiscência seria, assim, a falta de liberdade interior que nos impede de seguir fácil e espontaneamente os impulsos do Espírito.

A relação entre o pecado e a morte é clara na Escritura e no magistério da Igreja. Mas é também verdade que a noção bíblica de morte está bem longe de ser unívoca, e com freqüência junto com a morte biológica se fala de separação de Deus, de que a primeira é um símbolo. Daí a pergunta: é preciso considerar a morte biológica fruto do pecado, ou bastaria dizer que a conseqüência deste último é a morte como agora a vivemos, sem necessidade de postular que num mundo sem pecado a morte física não existiria?[25] Além disso, devemos considerar que a imortalidade definitiva a que somos chamados não é a desta vida, mas a que consiste na participação na vida de Cristo ressuscitado. Essa consideração vale para todo o conjunto do ensinamento do "estado original". Não se trata de olhar apenas para trás, mas antes para a frente, para a plena realização do plano original de Deus para o homem, que terá lugar na consumação escatológica[26].

25. A maior parte desses autores aceita esta segunda alternativa; cf., entre outros: M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, p. 179; *Il peccato originale*, pp. 357-363; G. GOZZELINO, op. cit., pp. 513-514; tendem para a primeira alternativa, embora com notáveis diferenças entre si, J. A. Sayés, G. Blandino e A. Léonard.

26. Sobre os últimos desdobramentos da doutrina do pecado original, cf. sobretudo H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg, Pustet, 1983; mais recentemente, S. WIEDENHOFER, "Zum gegenwartigen Stand der Erbsündentheologie", in *Theologische Revue* 83 (1987) 353-370; G. RÉMY, "Erbsündentheologie heute", in *Trierer Theol. Zeitschrift* 98 (1989) 171-195; S. MOSCHETTI, "La teologia del peccato originale: passato, presente, prospettive", in *La Civiltà Cattolica* 140 (1989 I) 248-258; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, "El pecado original. La década de los ochenta", in *Studium Ovetense* 17 (1989) 6-29. Sobre o sinal cristológico da doutrina do pecado original, G. COLOMBO, "Tesi sul peccato originale", in *Teologia* 15 (1990) 267-276; I. BIFFI, "La solidarietà predestinata di tutti gli uomini in Cristo e la loro solidarietà in Adamo", ibid., pp. 277-282.

VI

O HOMEM NA GRAÇA DE CRISTO

Nesta parte de nossa matéria, que em si mesma pode constituir um tratado independente, pretende-se refletir explicitamente sobre a dimensão do ser do homem em sua relação com Deus, de que falamos em primeiro lugar na introdução. O homem foi criado à imagem de Deus para chegar a realizar a perfeita semelhança. Tudo isso é favor, é graça, que vai muito além do favor não-devido que é já a criação. E a "graça" recebe seu nome justamente do caráter gratuito que a caracteriza. É o favor por excelência, o dom maior que se possa imaginar. Dom que não pode ser separado, ou, ainda melhor, que é a conseqüência no homem do dom por antonomásia, de Cristo, que é a graça em pessoa. O dom de Deus de que falamos é Deus mesmo, que se dá em Jesus Cristo seu Filho e no Espírito Santo. Quando falamos, portanto, do homem na graça de Deus, falamos do homem a que o próprio Deus se comunica em seu amor infinito. A graça é, em primeiro lugar, o evento escatológico salvífico que se realizou em Jesus e do qual procede a transformação interior do homem[1]. Na terminologia paulina, a partir da qual se desenvolveu posteriormente o conceito teológico, a graça pode

1. Cf. F. MUSSNER, "Lineamenti fondamentali della teologia della grazia nel Nuovo Testamento, in *Mysterium salutis*, vol. IX, pp. 27-53.

significar o próprio Jesus Cristo (cf. as fórmulas de saudação, por exemplo Rm 16,20; 1Cor 16,23; 2Cor 13,13 etc.), o novo âmbito em que se encontra e vive o homem incorporado a Cristo (cf. Rm 5,2, estar "na graça", equivalente a "estar em Cristo"). É o âmbito em que se evidencia a gratuidade do amor divino, que torna possível a verdadeira liberdade (cf. Rm 6,14; Gl 1,6; 5,4). É também a potência de Deus que torna o homem forte em sua fraqueza (cf. 2Cor 12,9). Essa graça foi dada em Jesus, no qual temos a redenção dos pecados (cf. Ef 1,6s.); graças a ela somos incorporados ao próprio Jesus (cf. Ef 2,5.7s.). Nas Epístolas pastorais, Cristo é a graça de Deus, enquanto é a revelação, a "epifania" do amor de Deus aos homens (Tt 2,11s.; 3,4-7). Mais particularmente para Paulo, a graça é o dom do apostolado, a missão recebida de Deus, de que não é pessoalmente digno (cf. Rm 1,5; 12,3; Gl 1,15)[2]. Devemos notar, por fim, que o termo "graça" se encontra no Novo Testamento no singular, referindo-se em geral ao evento salvífico de Cristo e ao modo como o homem participa dele, não aos dons ou "graças" particulares. Ao mesmo tempo, é claro que seria restrito demais reduzir a mensagem neotestamentária do homem salvo em Cristo ao termo "graça". O chamado de Jesus ao seguimento, a teologia joanina da participação na luz, na vida etc., que é Cristo, são outras tantas expressões igualmente válidas desse mistério. Nelas, o elemento primário é o vínculo com Jesus. Com sua obra salvífica, Ele nos abre o acesso ao Pai e nos comunica seu Espírito, que nos permite participar de sua condição de Filho de Deus. Quando falamos do homem no favor e na graça de Deus, ou se se preferir, da graça de Deus, que não é senão sua benevolência para com o homem manifestada em sua presença e o efeito que ela tem em nós, nada mais fazemos que refletir sobre as conseqüências antropológicas da obra salvífica realizada em Cristo a favor de todos os homens.

A vontade salvífica universal de Deus

Em primeiro lugar, queremos refletir justamente sobre essa universalidade da salvação em Cristo. Com efeito, a vontade salvífica

2. O termo aparece também fora do "corpus paulinum" em outros textos neotestamentários: cf. Lc 1,28.30; 2,40.52; At 6,9; 7,46; 15,40 etc.; Hb 10,29; 12,15.28; Jo 1,14.16.17, entre outros. Uma documentação muito abundante sobre a teologia da graça no sentido amplo do NT se encontra em E. Schillebeeckx, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia, Queriniana, 1980, além das obras gerais citadas.

de Deus abrange todos os homens (cf. 1Tm 2,4). Já nos primeiros capítulos desta introdução à antropologia teológica, vimos a dimensão sobrenatural como algo essencial ao ser de cada homem existente historicamente. A oferta de graça em Cristo é feita a cada homem, ainda que não possamos saber exatamente o modo como é feita. É evidente que Deus quer a resposta afirmativa de todos a seu convite. Se enviou seu Filho ao mundo para que este seja salvo por Ele, mostra com esse fato o seu amor infinito (cf. Jo 3,16-17). Graça, dom gratuito e universalidade dessa graça não são noções opostas nem incompatíveis. Se Cristo é o centro da história (cf. GS 45), não podemos pensar que algum âmbito desta última possa permanecer fora de sua influência. O âmbito da graça não é somente o da Igreja visível. O próprio magistério da Igreja, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, teve de lutar contra os agostinismos exagerados, que limitavam essa influência da salvação de Cristo (cf. concretamente DS 2001-2005, condenação de Jansenius, especialmente a última proposição: é semipelagianismo dizer que Cristo morreu ou derramou seu sangue por todos os homens; cf. a severa censura dessa proposição em DS 2006. Outra série de proposições dos jansenistas também foram condenadas; cf. DS 2301ss., em particular 2304, 2305, 2308; e, contra P. Quesnel, DS 2400 ss., especialmente 2429, condenação da afirmação de que fora da Igreja não seja concedida nenhuma graça; cf. também 2424; e, sobre a condenação das proposições do sínodo de Pistóia, cf. em particular DS 2622, que repete o conteúdo da precedente). Encontramos o ensinamento atual do magistério, exposto de forma positiva, em diversos documentos do Vaticano II, em particular LG 16, GS 22. É evidente, por outro lado, e este ponto deve ser particularmente sublinhado, que o conhecimento de Jesus e a pertença à Igreja não podem ser considerados de modo algum indiferentes para a salvação e para a união com Cristo, que significa a vida na graça, no favor de Deus. Mas, quanto ao que agora diretamente nos interessa, devemos evidenciar que o chamado à graça não pertence apenas à visão do homem cristão, mas à noção cristã do homem.

Na tradição teológica, o problema da vontade salvífica universal de Deus foi vinculado à questão da predestinação. No Novo Testamento, esta idéia se acha sempre relacionada com o mistério de Cristo e com nossa participação e incorporação nEle (cf. 1Cor 2,7; Rm 8,29s.; Ef 1,5.11). O plano de Deus, que permaneceu escondido até esse momento (cf. Ef 3,5.9-13), é que tem como objeto precisamente a universalidade da salvação, aberta também aos pa-

gãos. Um conceito que é fundamentalmente cristológico e se refere ao chamado de todos os homens à salvação segundo o plano de Deus e à conformação do homem a Cristo, para que Ele seja o primogênito de muitos irmãos, em certas ocasiões, infelizmente, se tornou um conceito abstrato, desligado da raiz da qual se originou, e deu lugar à idéia de uma dupla predestinação, para o bem e para o mal. Muito se discutiu sobre o problema da predestinação em santo Agostinho. A síntese de suas diversas afirmações não é fácil. Não parece, no entanto, que o bispo de Hipona tenha tido sempre uma concepção da justiça de Deus compatível com sua misericórdia; ele não consegue ver com clareza que a graça pode ser tal, mesmo quando oferecida a todos. As hesitações de Agostinho darão lugar, mais tarde, a polêmicas. Em diversas ocasiões, o magistério insistirá na inexistência da predestinação para o mal e para a condenação (cf. DS 330-342; 397; 621-624; 1567).

Chama a atenção a definição de Calvino, que afirma ser a predestinação o eterno decreto de Deus, mediante o qual determinou o que Ele quer seja a sorte de cada homem, já que nem todos são criados em iguais condições: para alguns, foi preestabelecida a vida eterna, para outros a condenação ("aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordenatur"), e assim, conforme o fim para o qual cada um foi criado, se diz que foi predestinado à vida ou à morte[3].

É inevitável uma referência a Karl Barth, que voltou a tratar da questão, procurando reconduzi-la ao fundamento cristológico do qual, no decorrer dos séculos, se afastara. Para ele, não se pode manter o esquema que põe lado a lado eleição e condenação como se fossem duas possibilidades paralelas. A primeira eleição é a de Jesus Cristo, que, enquanto Deus, escolhe e, enquanto homem, é escolhido; essa eleição encerra também a nossa, uma vez que Ele é a cabeça dos eleitos; este é o decreto concreto, que não pode ser superado por nenhum outro. Deus destinou-se a si mesmo em favor dos homens e destinou os homens para si, e ao mesmo tempo tomou sobre si a recusa do homem. Juntamente com a eleição de Cristo e diante de Israel recusado está a eleição da Igreja, mas Deus

3. CALVINO, *Inst.* III 21, 5, cit. por M. LÖHRER, "Azione della grazia di Dio come elezione dell'uomo", in *Mysterium salutis*, vol. IX, pp. 229-295. Embora a posição de Calvino seja provavelmente mais diferenciada do que parece nessa definição; ibid., p. 247.

também tomou sobre si aquela recusa. Por fim, temos a eleição de cada homem, que se recebe por graça e sem nenhum mérito de sua parte. No homem predestinado, ocorrem a graça e o perdão. Pelo vínculo que existe em Barth entre Cristo e o homem, o pecado torna-se a "impossibilidade ontológica"; se é possível representar o papel do pecador, do homem condenado por Deus, é impossível *ser* tal homem, pois essa possibilidade, com todas as suas conseqüências, Deus a destinou a si mesmo em Cristo e, por conseguinte, ela foi negada ao homem[4]. A comunidade dos crentes deve trazer a cada um, com a mensagem de Cristo, o testemunho da eleição, antecedente a cada um, ainda que manifestado pela fé. Não é o caso de discutir em pormenor as teses de Barth, que aqui apresentamos apenas de modo sintético. Bastará notar o perigo de cair na apocatástase que alguns observaram[5].

De qualquer forma, não há dúvida de que o enfoque da eleição sob o signo cristológico é o único modo de garantir uma correta exposição do problema. A predestinação de Deus, que tem como fundamento Cristo, atinge por princípio todos os homens. Essa eleição para todos é uma graça e uma iniciativa exclusiva de Deus. É claro, pois, que é preciso recusar a dupla predestinação, ainda que tal recusa jamais leve à segurança automática da salvação, porque a liberdade humana pode negar-se a acolher o dom de Deus. A graça é a primeira e a última palavra de Deus sobre o homem. A gratuidade da eleição divina não é causa de angústia, mas de esperança, porque se funda no amor. A justiça de Deus nunca pode estar em contradição com sua misericórdia e com a generosidade de seu perdão[6]. O homem na graça é o homem eleito e abençoado em Cristo Jesus antes da criação do mundo. Nesse contexto, podemos agora ver as questões antropológicas mais concretas, ou seja, o que significa para o homem a graça que lhe fornece a plenitude de seu ser, a inserção em Cristo em virtude do Espírito Santo.

4. Cf. *Kirchliche Dogmatik*, II/2, p. 348; note-se a coerência dessas afirmações com a visão de Barth sobre a relação entre cristologia e antropologia, que vimos no cap. 3.

5. Cf. M. LÖHRER, op. cit., pp. 255-257.

6. Cf. principalmente sobre este problema M. LÖHRER, op. cit.; parece acompanhá-lo em ampla medida G. COLZANI, *Antropologia teologica*, pp. 217-238; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, pp. 453-483; J. AUER, *Il vangelo della grazia*, 1970, pp. 62-99; A. GANOCZY, *Dalla sua pienezza...*, pp. 121-125; 220-223.

O primado da graça na salvação do homem. A justificação do pecador

A justificação é uma dimensão da graça de importância fundamental. O favor de Deus é efetivamente concedido ao homem pecador, nele se mostra a iniciativa divina e, portanto, o primado absoluto da graça nessa concessão, embora ela não seja dada sem nossa cooperação. Na breve exposição sobre a estrutura do tratado, vimos como abordar o tema do pecado antes do tema da graça tinha a vantagem de considerar esta última em sua realização histórica. Com efeito, a filiação divina à que somos chamados desde o primeiro momento de nossa existência e à qual é chamada a humanidade desde o início da história só pode realizar-se na medida em que Deus nos perdoa, nos justifica.

A justificação do pecador é a obra da justiça de Deus. Ela é a postura de fidelidade de Deus à sua aliança com Israel, que o leva a salvar o povo eleito, a libertá-lo dos inimigos etc. (cf. Jz 5,11; 1Sm 2,17; Sl 40,11; 48,1; 71,2; 103,6 etc.). A justiça de Deus é, assim, uma justiça salvífica. Deus é justo quando liberta o inocente. A justiça salvífica de Yahveh, que por longos períodos tem como destinatário apenas Israel, torna-se universal já em alguns textos do Antigo Testamento, concretamente no segundo e no terceiro Isaías: a salvação já não será a restauração da aliança exclusiva com Israel, mas a extensão do reino de Deus a todos os povos e nações (cf. Is 42,4; 45,21ss.; 51,5; 56,4s.; 62,2).

Paulo, o autor neotestamentário que mais fala da justiça de Deus, é um herdeiro dessa tradição. A fidelidade de Deus à aliança manifestou-se em Jesus, no qual Deus quer salvar-nos, no qual se dá, por conseguinte, a manifestação definitiva da justiça divina. A justiça de Deus é o poder salvífico que se opõe ao poder do pecado e o derrota. Assim, Jesus foi feito pecado para nós, "para que pudéssemos tornar-nos justiça de Deus nele" (2Cor 5,21). Assim, fomos reconciliados com Deus, deixamos de ser seus inimigos e passamos a ser seus amigos (cf. Rm 5,10). É principalmente na Epístola aos Romanos que a manifestação da justiça de Deus ocupa um lugar central; já no início da epístola, Romanos 1,17, se fala da revelação dessa justiça no evangelho, a força salvífica e misericordiosa oposta à "ira de Deus" (cf. Rm 1,18). A justiça de Deus, como a sua fidelidade e veracidade, às quais se opõem a infidelidade, o engano e a injustiça humana, aparece de novo em Romanos 3,4s. Deus é justo

e fiel à sua aliança precisamente enquanto perdoa o pecador e não o castiga. Em Romanos 3,21ss. explicita-se a revelação da justiça de Deus em Jesus Cristo, uma revelação que é independente da lei (por meio da qual ninguém pode ser justificado, cf. 3,20) e portanto gratuita, já que essa manifestação está ligada à redenção de Cristo Jesus (v. 24s.). Nela, Deus manifesta sua justiça, cuja obra é a justificação do pecador: Deus é justo e justifica aquele que crê em Jesus. Se apenas em Cristo somos justificados, em virtude de sua obediência (cf. Rm 5,16ss.), segue-se daí a afirmação fundamental da teologia paulina da justificação: somente mediante a fé, não pelas obras da lei, podemos ser justificados. Nossa única fonte de salvação, portanto, está em acolher a obra de Cristo. Daí a impossibilidade de vangloriar-se, a não ser da própria fé. Pois é em virtude dela (na aceitação da gratuidade), e não pelas obras da lei, que o homem é justificado. A razão que Paulo evoca é que Deus não é apenas o Deus dos hebreus, mas de todos os homens. Justificação pela fé significa, portanto, justificação para todos os homens, ou, em outras palavras, significado universal da salvação de Jesus Cristo. A justificação pela fé e a justificação gratuita encontram sua confirmação no exemplo de Abraão (cf. Gn 15,6), ao qual é dedicado o cap. 4 da Epístola aos Romanos (cf. também Gl 3,6ss.). Abraão é o pai dos crentes porque teve confiança em Deus, abandonou-se a Ele, numa palavra, creu. Por isso, também nós fomos constituídos herdeiros da promessa pela fé, ou seja, pela graça (cf. v. 16). Tanto a justificação pela fé como a justificação pela graça se opõem à justificação pelas obras. Afirmar que o homem é justificado pela fé significa, portanto, que é justificado aquele que aceita o dom de Deus, que renuncia a se auto-afirmar diante dEle, que reconhece o primado de Deus na salvação.

A mesma fé por meio da qual se aceita a Deus é ao mesmo tempo dom dEle; não pode tornar-se uma "obra". Dá-se por pressuposto que nela há um momento de liberdade e de acolhimento positivo de Deus em nós. Mas esse ato pessoal é exatamente o do abandono, o da renúncia à própria afirmação. Só assim se compreende como a caridade mediante a qual age a fé (Gl 5,6), as obras que devem necessariamente seguir-se à justificação não dão lugar no crente a uma nova auto-suficiência, mas são consideradas também dom de Deus (cf. Tg 2,17-26, sobre a necessidade das obras que devem acompanhar a fé e manifestam estar ela viva).

Embora seja claro que o problema não se põe nos mesmos termos de Paulo, daremos aqui algumas indicações sobre a teologia de

santo Agostinho e sobre a controvérsia pelagiana. O que então é posto em discussão é o problema fundamental do primado da graça. Além disso, produziram-se nessa oportunidade as primeiras declarações magisteriais importantes sobre a questão da graça, que será útil não perder de vista para compreender a evolução posterior da teologia ocidental.

Pelágio parte da afirmação da bondade da criação. Para ele, o mal deve estar sob a exclusiva responsabilidade do homem, que é livre para cumprir o que Deus manda. Deus lhe ensina mediante a lei e sobretudo com a vida e as palavras de Jesus a fazer sua vontade. A "graça" está sobretudo, para Pelágio, nessa mediação exterior, histórica, que conduz o homem para o bem. Permanece, porém, obscura a obra interior de Deus no homem. Parece que Pelágio julga que se a liberdade humana deve ser sustentada por Deus não é mais liberdade. Não vê Deus mesmo na profundidade do mistério do homem, e quer dar maior ênfase à própria perfeição ética do que à relação com Deus[7].

Contra esse "otimismo" pelagiano em relação ao homem reagirá santo Agostinho. Por vezes se pretende estabelecer uma contraposição entre a doutrina da divinização dos Padres gregos e o ensinamento de santo Agostinho, muito centrado na libertação do pecado e no auxílio para o bem de que o homem precisa. Essa oposição sem dúvida não é correta. Santo Agostinho conhece também os grandes temas da tradição e os adota[8]. Dedicou muitas páginas a falar da habitação do Espírito em nós[9], de nossa filiação divina, de nossa união com Jesus etc. Não seria justo para com ele esquecer tudo isso. No entanto, ao mesmo tempo, é preciso dizer que tanto

7. Em nossa exposição sintética, podemos deixar de lado os problemas das diferenças entre Pelágio e seus seguidores Celéstio e Juliano de Eclanum. Sobre o pelagianismo, cf. R. F. EVANS, *Pelagius. Inquiries et reappraisals*, Nova York, 1968; também a obra clássica de G. DE PLINVAL, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943. G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz, 1972, tenta uma reabilitação da doutrina de Pelágio; sua tese, porém, não teve uma acolhida geral; cf. G. COLZANI, *Antropologia teologica*, pp. 132ss., em que se encontrará outra bibliografia; também J. B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones*, Madri, Univ. Pont. Comillas, 1980; P. FRANSEN, "Augustine, Pelagius and the Controverse on the Doctrine of Grace", in *Louvain Studies* 12 (1987) 172-181.

8. Cf. G. BONNER, "Augustine's Conception of Deification", in *The Journal of the Theol. Studies* 37 (1986) 369-386.

9. Cf., por exemplo, *De spiritu et littera*, 32, 56.

sua experiência espiritual pessoal como a controvérsia com Pelágio levaram o bispo de Hipona a dar maior ênfase a outros aspectos. O homem encontra-se escravo do pecado (lembremo-nos do que foi dito sobre o pecado original), do qual apenas Cristo pode salvá-lo, por pura graça, sem nenhum mérito de sua parte. O ser humano nada mais é que mentira e pecado. Por isso, aquele que não está incorporado em Cristo não pode realizar o bem (cf. Rm 14,13; 10,3), suas obras não provêm do amor e, assim, estará sempre maculado de soberba. Daí a necessidade da graça para as boas obras; essa graça tem efeitos diversos, mas dentre eles surge o auxílio, o "adjutorium", para que o homem possa fazer o bem[10]. Com ela é sanada a natureza do homem, livre da fraqueza. Esse auxílio é dado gratuitamente, e por isso é "graça". Ainda que seja difícil dizer exatamente em que consiste essa graça, não nos podemos esquecer de que em muitíssimos textos são atribuídos ao Espírito Santo presente no homem os efeitos considerados também fruto da "graça". Existe, portanto, uma íntima relação entre ambos[11]. A influência da graça não diminui a liberdade do homem, porque Deus age em nós com o amor; Deus nos atrai com ele, portanto com nossa vontade. Esse auxílio de Deus é necessário ao homem em toda a sua vida, não apenas no primeiro instante, para sair do pecado; também o justo precisa do amparo da graça. Tudo o que o homem faz de bom é feito por Deus nele e para ele[12].

A influência de Agostinho nas decisões magisteriais não se fez esperar. Assim aconteceu no Concílio de Cartago, de 418, aprovado depois pelo papa Zózimo (cf. DS 222-230). Os cânones 3 e 5 são os que mais nos interessam. A graça de Deus, pela qual o homem é justificado por meio de Jesus Cristo, não serve apenas para o perdão dos pecados, mas também para que eles não sejam mais cometidos no futuro. A graça não é somente para o conhecimento do bem, mas

10. Cf., entre outros textos, *De natura et gratia*, 53, 62; 58, 62; 60, 70 etc.

11. Assim, por exemplo, *De spiritu et littera*, 29, 51; *De natura et gratia*, 60, 70; 64, 77; 70, 84 etc.

12. A bibliografia sobre a doutrina da graça em santo Agostinho é imensa. Além da que se encontrará nas obras gerais, cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, Roma, Città Nuova, 1987; D. MARAFIOTI, *L'uomo tra legge e grazia. Analisi teologica del de spiritu et littera di s. Agostino*, Brescia, Morcelliana, 1983; W. SIMONIS, "Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustinus", in *Muncher Theol. Zeitschrift* 34 (1983) 1-21; A. TURRADO, "Gracia y libre albedrío en san Agustín y en Lutero", *Estudio Agustiniano* 23 (1988) 483-514.

também para executarmos o que conhecemos. E, por fim, a graça não nos é dada só para fazermos com mais facilidade o que poderíamos realizar sem ela, mas é absolutamente necessária para cumprirmos os mandamentos divinos.

Como reação contra a doutrina de santo Agostinho, que acentua tão energicamente o primado do dom da graça, no sul da França se desenvolveu o chamado "semipelagianismo", segundo o qual o primeiro movimento do homem para Deus e para a fé não seria um dom da graça, mas um movimento autônomo do homem. Esses autores não pretendem negar nem menosprezar a graça, mas acreditam que o papel que lhe concede Agostinho, concretamente em relação à predestinação, seja excessivo. Recorrendo à atribuição ao homem do primeiro movimento para Deus e para a Igreja, crêem resolver o problema. É desnecessário dizer que a solução é mais aparente que real. No fundo, concedendo ao homem o primeiro movimento na direção da salvação, nega-se o primado absoluto de Deus em concedê-la. Não há nada de estranho na reação da Igreja, portanto. Dois documentos são importantes aqui, sobre os quais, por razões evidentes, não podemos entrar em pormenores: o chamado *Indiculus Coelestini* (cf. DS 238-249) e os cânones do Concílio de Orange (cf. DS 370-395). Citemos algumas afirmações fundamentais do primeiro: é grato a Deus só o que Ele mesmo deu (cap. 5); todo movimento de boa vontade vem de Deus (cap. 6); Deus é o autor de todos os bons afetos e das boas obras desde o início da fé, de modo que sua graça é anterior a todos os nossos méritos (cap. 9). O Concílio de Orange afirma que é a própria graça que nos faz invocá-la; ela é necessária para que desejemos ser justificados dos pecados, para o início e para o crescimento da fé etc. (cf. cc. 3-7); somente pela misericórdia divina se chega à graça do batismo (c. 8); insiste-se muito também no "adjutorium" de Deus para realizar o bem (cc. 9ss.); a graça é anterior a todo mérito (c. 18), ninguém pode conseguir a salvação senão pela misericórdia de Deus (c. 19), nem se pode fazer nenhum bem sem Deus (c. 20), porque o homem por si mesmo não é senão mentira e pecado (c. 21).

As questões da justificação pela fé e do primado absoluto da graça na salvação do homem tornaram-se mais agudas com a Reforma. Para Lutero, trata-se do ponto fundamental da fé cristã, o "articulus stantis et cadentis ecclesiae". Lutero considera o homem como corrompido por causa do pecado original. Não é capaz de realizar nenhum bem, nem de liberdade. A redenção de Jesus deve dizer respeito a todo o ser humano, e, se este último não está totalmente perdido, ou Cristo é supérfluo ou é redentor somente em parte[13]. Mas Jesus reconcilia-nos inteiramente com o Pai. Deste significado da obra de Cristo deriva a doutrina de Lutero sobre a justificação. Esta última é a conseqüência no homem da ação redentora de Jesus. Na base da justificação está a justiça de Deus, em virtude da qual Ele justifica o pecador. Somos justos pela justiça de Deus, que nos justifica, que não nos imputa os pecados, em virtude dos méritos de Cristo. Jamais podemos considerar essa justificação algo próprio nosso. Somos justificados só em virtude da salvação de Cristo, *solus Christus*, e somente em virtude da fé podemos pessoalmente conseguir a justificação, *sola fide*. A fé é uma postura que Cristo e o Espírito suscitam em nós, em momento nenhum pode ser considerada um mérito nosso; por isso, a justificação acontece *sola gratia*. O cristão é, assim, libertado do pecado e orientado para Deus. Dele provêm as boas obras, assim como os frutos vêm da árvore boa. Mas essas obras jamais serão um mérito do homem diante de Deus[14].

Em relação a Lutero, o Concílio de Trento quer estabelecer o ensinamento católico sobre a justificação. Faz isso num longo decreto que consta de um proêmio e de dezesseis capítulos, acompanhados de 33 cânones (cf. DS 1520-1583). O decreto começa com alguns capítulos introdutórios, em que se ressalta a universalidade do pecado de Adão e a necessidade que todos os homens têm da redenção de Cristo e da comunicação do mérito de sua paixão para ser justificados. Passando, em seguida, à preparação para a justificação nos adultos, afirma-se antes de tudo que somente em virtude da graça de Deus se dá o início da justificação e a própria justificação, com a exclusão radical de qualquer mérito anterior da parte

13. Cf. M. Lutero, *De servo arbitrio* (WA 18), 787.

14. De novo outro ponto em que a bibliografia só pode ser dominada praticamente pelo especialista; cf., recentemente, A. S. McGrath, *Iustitia Dei. A History of Christian Doctrine of Justification*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1986; G. Sauter (org.), *Rechtfertigung als Grundbegriff evangelischer Theologie*, Munique, Kaiser, 1989 (antologia de textos); mais especificamente, J. Wicks, "Justification and Faith in Luther's Theology", in *Theological Studies* 44 (1983) 3-30; A. González Montes, "Fe y razón en el itinerario a Dios en Lutero", in *La Ciencia Tomista* 110 (1983) 513-516 (no mesmo número se pode encontrar uma bibliografia muito rica sobre Lutero); R. Schwager, "Zur Erlösung und Rechtfertigungslehre Luthers", in *Zeitschrift fur katholische Theologie* 106 (1984) 27-66. Ampla bibliografia pode ser encontrada também em O. H. Pesch, *Liberi per grazia*.

do homem (cf. DS 1525; também 1528; 1551-1553). Ao mesmo tempo, porém, e sem que esse primado da graça sofra nenhuma diminuição, sublinha-se a livre cooperação e acolhida dessa graça, que é, simultaneamente, fruto da mesma graça. Muito acuradamente, o Concílio coloca lado a lado nesse contexto duas citações bíblicas, Zacarias 1,3 e Lamentações 5,21; enquanto na primeira Deus chama os homens a converter-se a Ele, na segunda, porém, somos nós que pedimos a Ele que se converta a nós para que possamos converter-nos (cf. DS 1525; 1554-1555). A graça requer, portanto, a cooperação humana no assentimento ao dom que se recebe, sem que com isso se perca alguma coisa de seu primado absoluto.

Depois dos capítulos dedicados à preparação, vêm os que tratam da própria justificação. E aqui, juntamente com a liberdade no acolhimento da graça, insiste-se na transformação interior do homem que a justificação comporta: ela não é apenas a remissão dos pecados, mas a "santificação e renovação do homem interior" (DS 1528). Na mesma linha, quando em seguida são indicadas as diferentes causas da justificação, diz-se que a causa formal é a justiça de Deus, não aquela pela qual ele é justo, mas aquela mediante a qual Ele nos faz justos; com ela somos renovados no espírito de nossa mente; não apenas somos considerados justos, mas o somos realmente, recebendo cada um de nós a nossa própria justiça, que nunca é própria de nós mesmos, porque vem de Deus, ainda que por meio dela sejamos justificados (DS 1529; 1547; cf. 1560-1561). A justificação não consiste somente na remissão dos pecados, nem na imputação da justiça de Cristo, nem no favor de Deus, mas na graça e na caridade, na justiça que vem de Deus, "inerentes" a nós (DS 1536; 1547; 1561, c. 11). Mesmo sem utilizar uma linguagem escolástica, o Concílio afirma com clareza que o justificado é transformado internamente, que nele se produz não apenas uma mudança em sua relação com Deus, elemento sem dúvida de capital importância (cf. os termos de DS 1524; 1528; filiação adotiva, amizade), mas também um novo modo de ser; o justificado é realmente justo, e não apenas considerado tal. Liberdade do homem, e portanto cooperação com a graça na preparação para a justificação, e verdadeira transformação do justificado são dois pontos centrais que, para Trento e, por conseguinte, para a doutrina católica não são de modo nenhum um obstáculo ao primado absoluto da graça, mas devem ser vistos de preferência como conseqüências dela.

Também a justificação pela fé é objeto do ensinamento de Trento (cf. DS 1531-1534; 1559; 1561-1563). Afirma-se antes de tudo que

a fé não une inteiramente com Cristo se a ela não estão unidas a esperança e a caridade; a fé é que age pela caridade (cf. Gl 5,6), aquela que os catecúmenos pedem à Igreja antes do batismo. Na mesma linha se diz que a fé é o início da justificação humana. Se o Concílio se exprime com prudência acerca da justificação pela fé, é porque a idéia que dela se tem na teologia do momento é sobretudo a do assentimento às verdades que Deus nos revela; com essa definição, não se retoma a idéia global que Paulo tem da fé e que lhe permite afirmar sem restrições que a justificação vem dela. A justificação pela graça significa que a graça de tal justificação não foi prometida a nada do que é anterior à justificação. Esta idéia é justaposta à da justificação pela fé, mas a relação entre os dois aspectos do ensinamento paulino não é inteiramente articulada. Por fim se trata da certeza da justificação e da remissão dos pecados. Ninguém pode estar seguro com certeza de fé da sua própria justificação, porque, mesmo que não lhe seja permitido duvidar da misericórdia de Deus e da eficácia da redenção de Cristo e dos sacramentos, deve necessariamente duvidar de suas disposições. Mais adiante mencionaremos outros aspectos do ensinamento tridentino[15].

Há pouco dissemos que a doutrina da justificação pela fé constituía o cerne da teologia de Lutero e que indubitavelmente Trento desenvolvera sua doutrina da justificação tendo em mente o ensinamento luterano. Ao longo dos séculos, afirmou-se que havia um ponto de desacordo total entre católicos e protestantes. Não se pode falar de uma solução de todos os problemas, mas sem dúvida o estado da questão mudou[16]. Indica-se que, ainda que Lutero não se

15. Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona, Herder, 1979, pp. 153-244; maior informação em *Antropologia teológica*, pp. 258-259.

16. Cf., entre outras obras, O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz, 1967; id., *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, Freiburg im. Br., 1982; O. H. PESCH-A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt, 1981; U. S. Luther-Roman Catholic Dialogue, "Justification by Faith", in H. G. ANDERSON (ed.), *Justification by Faith* (Lutherans and Catholics in Dialogue, 7), Minneapolis, 1985; trad. italiana in *Studi Ecumenici* 3 (1985) 51-79; K. Lehmann-W. Pannenberg (orgs.), *Lehnverurteilungen-Kirchentrennend? I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Friburgo-Göttingen, 1986, em que são citados documentos da Comissão luterano-católica; sobre o documento da justificação, W. LÖSER, "Lehrverureteilungen-Kirchentrennend?", in *Catholica* 41 (1987) 177-196; a publicação do documento da comissão parece ter suscitado críticas no campo pro-

tenha exprimido com categorias escolásticas, não se pode afirmar que ele não admita um efeito da justificação no homem; também o valor das obras em Lutero foi reconsiderado; e tampouco faltam do lado católico tentativas de reinterpretação do "simul iustus et peccator"; sem dúvida, este é um ponto fundamental no diálogo ecumênico.

A justificação é, resumindo o todo, uma ação de Deus no homem. A graça, cujo primado nunca sublinharemos o bastante, tem seu real efeito em nós e simultaneamente suscita nossa livre cooperação. Nesse contexto da justificação, não se pode afirmar Deus a expensas do homem nem muito menos o contrário.

A graça como dom da filiação divina

A relevância dada a este tema justifica-se a partir dos pressupostos da antropologia, que desde o começo de nossa introdução procuramos articular. O homem foi chamado à conformidade com Jesus Cristo, e somente nela se realiza o plano de Deus para ele. A identidade de Jesus manifesta-se sobretudo em sua filiação divina, em sua relação única e irrepetível com o Pai. Na medida em que o homem foi chamado à conformidade com Cristo, foi por isso mesmo chamado a compartilhar sua única e irrepetível relação com o Pai, nos termos que veremos.

Que o homem seja considerado filho de Deus e, por conseguinte, este último seja considerado pai parece uma constante em muitas religiões. O Antigo Testamento, embora o tema não se repita com excessiva freqüência, também conhece essa idéia; em geral,

testante: J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung?...*, Tübingen, 1989; K. H. KANDLER, "Rechtfertigung-Kirchentrennend?", in *Kerygma und Dogma* 36 (1990) 209-217; T. MAREMM-V. PFNÜR, "Einig in Sachen Rechtfertigung? Eine lutherische und eine katholische Stellungnahme zu J. Baur", in *Theologische Rundschau* 55 (1990) 325-347. Sem relação com essa discussão, W. KASPER, "Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gespräches zwischen katholischer und evangelisch-lutherischen Kirche", in *Theologische Quartalschrift* 167 (1987) 161-181; G. L. MÜLLER, "Heiligung und Rechtfertigung", in *Catholica* 44 (1990) 169-188. Sobre o problema do "simul iustus et peccator", recentemente J. WICKS, "Living and Praying as simul Iustus et Peccator", in *Gregorianum* 70 (1989), 521-548. H. MCSORLEY, "The Doctrine of Justification in Roman Catholic Dialogues with Anglicans and Lutherans..., in *Toronto Journal of Theology* 3 (1987) 69-78.

não é relacionada com a criação (como exceção costuma-se citar Ml 1,6; 2,10), mas antes com a eleição do povo de Israel (cf. Dt 32,5s.; Jr 3,4.19s. etc.), com a especial eleição do rei descendente de Davi (cf. 2Sm 7,14; 1Cr 22,10; cf. também Sl 2,7). Nos livros sapienciais, fala-se também de Deus como pai do justo, que em algumas ocasiões é até mesmo invocado como tal (cf. Pr 3,12; Sr 23,1.4; Sb 14,3). Não devemos tampouco nos esquecer, no Antigo Testamento, da idéia da "maternidade" de Deus.

É evidente, porém, que no Novo Testamento encontramos a novidade radical de Jesus, o Filho unigênito. Já nos sinóticos Jesus pronuncia a invocação "abba", no seu original aramaico, em Marcos 14,36. Além desse caso, porém, em todas as ocasiões em que Jesus tem Deus como interlocutor, Ele o chama de "pai" (ou "meu pai"); constitui exceção Marcos 15,34 e par. No quarto evangelho, encontramos a correlação Pai-Filho; Pai é o termo que Jesus normalmente utiliza para dirigir-se a Deus, e Ele designa a si mesmo com o termo Filho. Em Paulo, Deus aparece muitas vezes como o Pai de Jesus Cristo; a paternidade de Deus manifesta-se especialmente na ressurreição de Jesus (cf. 2Cor 1,3; 11,31; Rm 6,4; Fl 2,11; Ef 1,17).

É claro que só tem sentido falar da filiação do homem tendo como pano de fundo a filiação divina e em relação com ela. Jesus é o único que pode introduzir-nos na relação de filiação que tem com Deus. Assim, segundo os sinóticos, Jesus fala de "vosso Pai" dirigindo-se aos discípulos (cf. Mc 11,25; Mt 5,48; 6,32; 23,9; Lc 12,30.32), e ensina, ademais, a nos dirigir a Deus chamando-o ao mesmo tempo de "Pai nosso" (Mt 6,9; Lc 11,2). Por um lado, aparece a distinção evidente em relação a Jesus, que não se inclui nunca no "nosso" dos discípulos, mas ao mesmo tempo é claro que somente ele é quem introduz seus discípulos nessa relação peculiar com Deus.

Também os escritos paulinos conhecem o tema da filiação divina daquele que crê em Jesus. Deus só é o pai dos homens enquanto o é de Jesus (cf. 1Ts 1,1; 3,11-13; 2Ts 1,1; 2,16; 2Cor 1,2s.; Gl 1,3). Em alguns textos, o tema da filiação adotiva do homem ganha maior desenvolvimento. Particularmente importantes são os textos de Gálatas 4,4-7 e Romanos 8,14-17, muito semelhantes entre si. Nos dois casos os crentes pronunciam a invocação "abba" já utilizada por Jesus. Nessa filiação divina, desempenha papel fundamental o Espírito Santo, como Espírito do Filho enviado pelo Pai, ou espírito de filiação (o próprio Espírito Santo ou a postura que ele cria em

nós). A missão do Filho, que assume a condição humana nascendo sob a lei e de uma mulher, tem, em Gálatas, a finalidade de resgatar aqueles que estamos sob a lei, para que consigamos a filiação. A salvação do homem, para a qual a encarnação está orientada, é aqui expressa em termos de filiação adotiva. A invocação do Pai como expressão da vida filial pode ser feita apenas em virtude do Espírito do Filho que clama em nós (segundo Gl 4,6), ou em virtude do espírito de filiação em que nós clamamos Pai (segundo Rm 8,15). As diferenças entre esses dois textos, de qualquer forma, não são fundamentais. Eles coincidem de novo no fato de que a filiação divina dá direito à herança; Romanos insiste em nossa condição de herdeiros de Deus, que implica a de co-herdeiros com Cristo, juntamente com o qual seremos glorificados se sofrermos com Ele. Mostra-se, portanto, com clareza a dimensão escatológica de nossa filiação divina, que culminará na glorificação junto com Cristo. Se Jesus aparece como Filho de Deus em potência na sua ressurreição dentre os mortos (cf. Rm 1,4), de modo semelhante nossa filiação será plena quando nossa conformidade a Ele for total. Também segundo Efésios 1,5, Deus nos predestinou à adoção por meio de Jesus Cristo. Nossa eleição em Cristo, à qual nos referimos há pouco, tem esse preciso conteúdo. Tampouco nesse contexto a filiação é separada da herança (cf. v. 11) e do Espírito Santo, que é seu penhor (vv. 13s.). A relação entre a filiação divina de Jesus e a daqueles que nEle crêem foi um pouco mais explicitada que nos sinóticos: o Espírito Santo enquanto Espírito do Senhor ressuscitado é aquele que torna possível a vida na filiação divina.

O tema é também conhecido nos escritos joaninos. Aquele que crê em Jesus nasceu de Deus, foi gerado por ele (cf. Jo 1,12s.; 1Jo 2,29; 3,1s.; 3,9; 4,7 etc.). Não se pode pensar nessa vida de filhos de Deus sem a permanência de Cristo no homem por meio da unção do Espírito (cf. 1Jo 2,20-27); também nos escritos de João é atestada a dimensão trinitária de nossa filiação divina, embora não de um modo tão explícito quanto em Paulo.

Como dissemos, a filiação divina é uma participação na relação única e irrepetível que Jesus tem com o Pai. Não é possível, portanto, vivê-la sem a comunhão com Jesus. Essa idéia já aparece em alguns dos textos a que nos referimos há pouco.

Podemos agora limitar-nos a enumerar rapidamente os principais temas que exprimem essa realidade no Novo Testamento: os sinóticos falam-nos do convite de Jesus a segui-lo e a compartilhar

com Ele sua vida inteira (cf. Mt 4,18 e par.; 8,19-22; 9,9; 10,37 e par. etc.). A filiação divina ganha, assim, um perfil concreto, em referência à vida histórica de Jesus (cf. também Mt 5,43-48). Para Paulo, a vida cristã é possível porque Cristo vive em nós (Gl 2,19s.) e é marcada pelo viver, morrer e ressuscitar com Cristo (cf. Rm 6,8; 8,17; 1Cor 15,22 etc.); o próprio Jesus, na medida em que o imitamos, ganha forma em nós (cf. Gl 4,19). A expressão tão freqüente em Paulo, "em Cristo", exprime, com seus diversos matizes, que de Jesus se recebe a salvação e que Ele mesmo abre e é, em certo sentido, o âmbito em que vive o cristão. Dizemos o mesmo dos escritos de João; a vida consiste em "permanecer em Jesus (ou em Deus)", ou em seu amor, ou em sua palavra (cf. Jo 15,4-7.9s.; 1Jo 2,24.27s.; 3,6; 4,12.16). Os temas da luz e da vida, que são o próprio Cristo, aparecem no evangelho de João já desde o prólogo (cf. Jo 1,8s.; 3,19ss.; 8,12; 6,57; 11,25 etc.). Estar em Jesus e participar da vida que ele tem e é — recebida, por sua vez, do Pai — é o centro e o fundamento da existência do crente e a máxima plenitude a que o homem possa aspirar.

Para completar esta nossa rápida resenha neotestamentária, devemos fazer uma breve alusão a outro tema que teve muitas repercussões na tradição teológica: o da habitação de Deus em nós. O dom do Espírito foi enviado a nossos corações, segundo Gálatas 4,6; em muitos outros textos paulinos se fala dessa presença do Espírito (cf. 1Ts 4,8; 1Cor 3,16; 6,19; Rm 5,5; 8,9s.); a presença do Espírito Santo está unida à de Cristo (Rm 8,10) ou à de Deus (cf. 1Cor 3,16-17; Ef 2,20-22), que por sua vez, em outros textos, parecem habitar no cristão sem que o contexto do Espírito seja mencionado (Gl 2,20; Ef 3,17; 2Cor 6,16). Podemos dizer algo semelhante dos escritos de João; por um lado, o Espírito paráclito permanece em nós (cf. Jo 14,15-17), e é pela presença do Espírito que nos é dado conhecer que Deus habita em nós (1Jo 3,24; cf. 2,20.27; 4,13-16); também o Pai e o Filho permanecem naquele que observa a palavra de Jesus (cf. Jo 14,23). Deus, portanto, segundo o Novo Testamento, está em nós; achamos expressões que indicam a presença em nós dos três, Pai, Filho e Espírito.

A doutrina tradicional da habitação da Trindade no justo tem aqui, sem dúvida, um ponto de partida válido. Porém, ao mesmo tempo, é preciso notar que essa presença da Trindade certamente não é indiferenciada. O Espírito em nós torna presente ou manifesta a presença de Cristo ou de Deus, jamais deparamos com a formulação inversa. A relação com os textos paulinos que nos falam da

filiação divina parece evidente. Unimo-nos no Espírito a Cristo e mediante Ele ao Pai. A presença do próprio Deus em nós é o fundamento de nossa "divinização". Só se o Espírito está em nós podemos participar realmente do mistério da vida divina.

A "divinização" na teologia patrística é justamente um tema de primeira grandeza, que deve ser visto em íntima relação com a filiação divina e com a vocação à imagem e semelhança divinas a que já aludimos. A divinização está relacionada com a regeneração batismal, com a nova situação que o homem vive pela fé em Jesus, o Filho encarnado. Com efeito, é o mistério da encarnação que está na base dessa teologia: a finalidade da encarnação é, precisamente, a divinização do homem. Paulo já insinuara tal modo de pensar em Gálatas 4,4-6. Os Padres, a partir de Ireneu, insistiram nesta idéia: o Filho de Deus se fez o que somos para que pudéssemos tornar-nos o que Ele é[17]. Indubitavelmente, deve-se relacionar de algum modo essa ação divinizadora do Filho em sua encarnação com a antiga doutrina da assunção, certamente não no sentido estrito da união hipostática, de toda a humanidade por parte do Verbo que se encarna[18]. Na consumação dessa união com Jesus não pode ser esquecida a função do Espírito Santo. O dom do Espírito depois da ressurreição de Jesus aperfeiçoa a obra da salvação; só em virtude do Espírito Santo podemos participar da salvação de Cristo. E justamente o papel do Espírito Santo na divinização foi um argumento determinante na controvérsia acerca de sua divindade. Se ele é aquele que diviniza, deve necessariamente ser Deus; se não o é, não pode colocar-nos em comunhão com o Pai[19]. Não existe doutrina nenhuma da divinização se ela não está em íntima relação com a doutrina trinitária. O mistério do homem é contemplado à luz dela. Em virtude do Espírito Santo, unindo-nos a Jesus, tornamo-nos filhos de Deus. O Espírito habita em nós como num templo, e com ele também o Pai e o Filho têm sua morada em nós. Santo Agostinho ainda insistirá na identificação da "graça" com o Espírito Santo presente no homem.

17. Assim em Ireneu, *Adv. haer.* V praef. Cf. o comentário de A. Orbe, *Teología de san Ireneo*, I, Madri-Toledo, Editorial Catolica, 1985, pp. 48-51. Cf. outros textos em minha *Antropología teologica*, p. 214, notas 17 e 18; a esses textos podem ser acrescentados, entre muitos outros, Sto. Hilário de Poitiers, *Trin.* I, 11; *Tr. Ps.*, 2, 17, 47; 143, 21; S. Gregório de nazianzo, *Or.* 35, 88; Sto. Agostinho, *Sermo* 121, 5; 185, 3 (PL 38, 680; 697); *In Joh. ev.* II 15; XII 8; *Trin.* IV 2, 4; *Civ. Dei*, 21, 15.

18. Também aqui remeto à *Antropologia teologica*, p. 34, notas 50 e 51; cf. a obra já clássica de E. Mersch, *Le corps mystique du Christ* I, Bruxelas, Desclée, 1951.

19. Cf. Sto. Atanásio, *Ad Ser.* I 19s.24; S. Basílio de Cesaréia, *De Spiritu sancto*, 9, 23; 15, 36; 16, 38; 24, 55-57; 25, 61; S. Gregório de Nazianzo, *Or.* 31, 29; S. Cirilo de Alexandria, *In Joh.* II 1; XI 11. Cf. a síntese de M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, pp. 487-494.

A Idade Média acentuará mais energicamente que as operações de Deus *ad extra* são comuns a toda a Trindade. Isso é evidente na doutrina sobre a adoção filial de santo Tomás, para quem é a Trindade inteira que nos adota como filhos, porque, ainda que o gerar em Deus seja próprio do Pai, qualquer efeito na criatura é comum a toda a Trindade, pois ali onde há uma natureza há também um poder e uma ação[20]. Por meio da doutrina das "apropriações"[21], porém, não é completamente esquecida a diferenciação das pessoas no agir divino. E embora, partindo desses mesmos princípios, seja preciso sublinhar a presença de Deus no homem sem ulteriores diferenciações, santo Tomás conhece também uma "missão" especial do Espírito Santo ao homem na graça[22]. Por outro lado, sublinha-se também que todo dom da graça vem mediante a humanidade de Cristo[23]. O princípio segundo o qual as operações *ad extra* são comuns dará lugar a certo esquecimento dessa dimensão trinitária da graça que vemos claramente na Escritura e nos mais antigos estratos da tradição; as próprias características da grande Escolástica serão em ampla medida esquecidas. Mas com isso não se pode dizer que essa visão se tenha perdido completamente. No século XVII, D. Petávio procurou dar nova vida à visão dos Padres, e, no século passado, M. J. Scheeben esforçou-se por mostrar o modo próprio e pessoal com que o Espírito Santo está e age em nós na nossa santificação e filiação divina[24]. O retorno às fontes bíblicas e patrísticas e os próprios estudos sobre a grande tradição escolástica prepararam o caminho para uma renovação desses temas centrais da teologia da graça em suas dimensões trinitária e cristológica. Ao

20. *St* III, q. 23, a. 2; cf. III, q. 32, a. 3; I, q. 33, a. 3, "... toti Trinitati dicimus Pater noster". Cf. Sto. Agostinho, *De Trin.* V 11, 12.

21. *St* III, q. 23, a. 2: "Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinis exemplaris"; cf. ibid., q. 3, a. 5. Sobre o problema da apropriação, cf. P. Fransen, in *Mysterium salutis*, vol. IX, pp. 116-118; Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, II, Brescia, Queriniana, 1982, pp. 97-109.

22. Cf. *St* I, q. 43, a. 3.

23. Cf. *St* III, q. 19, a. 4; 48, 2.

24. Cf. *I misteri del cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 1953, pp. 127-133.

mesmo tempo, tende-se a dar o primado à presença do próprio Deus no homem em relação aos efeitos que essa presença nele produz[25].

A graça como filiação divina pode ser definida como a participação do homem, em virtude do Espírito Santo, naquela única e irrepetível relação que Jesus tem com o Pai. O que dissemos até aqui, especialmente no capítulo 3, deve ter-nos convencido de que não podemos falar da plenitude do homem de um ponto de vista teológico, senão em categorias cristológicas; a conformação a Ele é o plano original do Pai, nele fomos escolhidos. E, ao mesmo tempo, não podemos compreender o ser de Cristo se não consideramos sua filiação divina. Nela se baseia sua identidade (cf. Mc 1,11 e par.), que o Novo Testamento vê fundamentada no próprio ser de Deus, na preexistência do Filho junto ao Pai. No modo concreto de viver essa filiação divina em sua história, tem papel fundamental o Espírito Santo, que torna possível sua encarnação (cf. Lc 1,35; Mt 1,20), com que Jesus foi ungido em seu batismo (cf. Lc 4,19; At 10,38), em cuja potência pregou o Reino e expulsou os demônios (cf. Lc 10,21; Mt 12,28), se entregou à morte (cf. Hb 4,14) e, por fim, foi constituído Filho de Deus em potência por sua ressurreição dos mortos (Rm 1,4; cf. 8,11; 1Tm 3,16; 1Pd 3,18). Jesus ressuscitado dá o Espírito Santo àqueles que crêem nele. Recebemos, portanto, o Espírito como Espírito de Jesus, segundo a formulação que muitas vezes encontramos no NT, ou, e é a mesma coisa, recebemos o Espírito que Ele próprio recebeu em sua humanidade para que esta se tornasse a única fonte do dom de salvação para os homens. O Espírito Santo, que foi aquele que guiou o caminho histórico de Jesus para o Pai[26], realiza em nós, respeitando naturalmente as devidas distâncias, o que realizou nele. Faz que vivamos na filiação em relação a Deus e na fraternidade em relação aos homens, na esteira de Jesus. Dando-nos seu Espírito, Jesus não nos comunica, portanto, nada de estranho a ele. Pelo contrário, dá-nos a si mesmo, na medida em que, com o dom de seu Espírito, Jesus nos torna partícipes de sua filiação, de sua relação com o Pai, que constitui o que é mais íntimo de seu ser. Se, em virtude de sua filiação eterna, Jesus é o Filho unigênito de Deus, e nesse sentido sua relação com o Pai é irrepetível, em virtude da unção do Espírito que recebe em sua humanidade, que assim se torna a única fonte de tal Espírito para os homens, Ele se torna o primogênito de muitos irmãos (cf. Rm 8,29). Assim, nós, homens, podemos participar de sua condição irrepetível de Filho. Este é o mistério da missão do Filho e do Espírito Santo: o Pai enviou ao mundo o Filho para que nós recebêssemos a filiação adotiva, e enviou o Espírito do Filho aos nossos corações, que grita *Abba*, Pai[27].

A vida na graça é a vida na participação do mistério do Deus trino, para nossa conformidade a Jesus. Ela pode acontecer apenas pela ação do Espírito Santo. Se a presença deste último em nós está relacionada com a unção de Jesus no Espírito por parte de Deus Pai, parece que não podemos pensar numa presença indiferenciada das três pessoas da Trindade em nós, nem muito menos numa relação única com os três. O Pai é o único sujeito de nossa adoção filial. Jesus nos revela Deus como seu Pai e, simultaneamente, se manifesta como o Filho. Aquele que é já Pai de Jesus, aquele que é já Pai no mistério da vida intradivina, nos torna seus filhos. Mediante a adoção filial, o Pai se dá a nós como Pai, amando-nos em Jesus, seu Filho, com o mesmo amor com que desde a eternidade ama a seu unigênito. O Filho, diz-nos santo Tomás, é a causa exemplar de nossa adoção filial. Nossa filiação é, portanto, à imagem da sua, embora devamos insistir no fato de que não se trata apenas da filiação eterna do Verbo, mas da filiação de Jesus, o Filho encarnado. Em sua encarnação, Ele se uniu, de certo modo, a todo o homem, diz-nos o Concílio Vaticano II, seguindo a antiga doutrina

25. Cf. os manuais e as obras gerais que já citamos. Também H. RONDET, *La grazia di Cristo. Saggi su storia del dogma e di teologia dogmatica*, Assis, Città Nuova, 1966; id., *Essais sur la théologie de la grâce*, Paris, Beauchesne, 1964; K. RAHNER, "Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata", in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Paoline, 1969, pp. 123-168; H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster, Aschendorff, 1963, pp. 274ss. Sobre a divinização, cf. também CH. VON SCHÖNBORN, "Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergottlichung des Menschen", in *Freiburger Zeitschrift fur Phil. und Theol.* (1987) 2-47; E. FARRUGIA, "Deificazione e teologia moderna", in *La Civiltà Cattolica*, 138 III (1987) 236-249; B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, Milão, Paoline, 1990, pp. 225-252.

26. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, Johannes, 1987, p. 220.

27. Maiores detalhes em *Antropologia teologica*, pp. 282-299; cf. também L. F. LADARIA, "La unción de Jesús y el don del Espíritu", in *Gregorianum* 71 (1990) 547-571, com a bibliografia aqui indicada; dentre os últimos tratados de antropologia, segue uma linha semelhante G. COLZANI, *Antropologia teologica*, pp. 249-260; cf. também L. BOFF, *A graça libertadora no mundo*, Petrópolis-Lisboa, Vozes, 1976, pp. 211ss. Outras obras recentes, porém, parecem menos sensíveis sobre esse ponto.

patrística a que nos referimos há pouco[28]; mas, apesar disso, é preciso não esquecer sua ressurreição e efusão do Espírito Santo, igualmente essenciais nessa união de Jesus com todos nós. Em virtude do Espírito de Jesus, podemos clamar "*Abba*, Pai". Jesus, tornando-nos partícipes de sua relação com o Pai, torna-se o primogênito de muitos irmãos (Rm 8,29; cf. Hb 2,11.17; Mt 28,10; Jo 20,17). O Espírito Santo nos une a Jesus e entre nós mesmos. Conforma-nos a Cristo e não a si mesmo, porque é o Espírito de Jesus. No mesmo Espírito, mediante Cristo, temos acesso ao Pai (cf. Ef 2,18). Nossa relação com as três pessoas da Trindade é, assim, como dizíamos, diferenciada. Não poderia ser de outro modo, visto que somos chamados a participar da própria vida divina. Deus é um único princípio das criaturas, e é também um único princípio em nossa santificação. Mas é ao mesmo tempo Deus uno e trino e se relaciona conosco enquanto tal.

Nosso chamado à comunhão com Deus funda de fato nosso ser pessoal desde o primeiro instante. Em virtude dele, somos seres irrepetíveis diante de Deus e não apenas indivíduos da espécie humana. Se a pessoa de Jesus é constituída por sua relação com o Pai, nosso ser pessoal crescerá na medida em que nos abrirmos a Deus e aos homens; essa libertação de nós mesmos é a ação do Espírito Santo em nós. A filiação divina é, assim, perfeição do homem, ao mesmo tempo intrínseca, porque não temos outro chamado além do plano de Deus, e gratuita, pois somente pelo livre dom da liberdade divina podemos chegar a ela. A graça simultaneamente supõe e aperfeiçoa nosso ser criatural. E essa perfeição é causada só pelo próprio Deus.

Falar de filiação divina e de paternidade de Deus implica pensar numa fraternidade entre os homens. E se a primeira, na vontade salvífica universal de Deus, é destinada a todos os homens, uma vez que não podemos pensar numa vocação humana alternativa a ela, a segunda, por princípio, igualmente não pode conhecer limites. A graça é também um mistério de comunhão fraterna: no próprio Espírito temos acesso ao Pai, tanto aqueles que antes estavam próximos quanto aqueles que estavam longe; as palavras de Paulo dirigidas aos judeus e aos gentios podem ser aplicadas, sem nenhum tipo de violência, em seu sentido profundo, às situações mais variadas que encontramos entre os homens. A unidade do gênero

28. Cf. também JOÃO PAULO II, *Redemptor hominis*, 8; 13; 28.

humano fundamenta-se, em última instância, em Jesus Cristo, o Adão definitivo, mediante o qual todos temos acesso ao Pai comum. Só quem compreende a vida e sua própria salvação como dom — e isso acontece em grau máximo naquele que sabe ser amado por Deus — pode simultaneamente entregar-se inteiramente ao outro no amor. E quem ama de verdade ao irmão ama a Deus, pois quer amar o amor[29]. Só enquanto nós homens nos sentimos "nós" e estamos, portanto, unidos a Cristo, podemos ser "tu" para Deus, que, mesmo amando a nós mesmos, nos ama em seu Filho. O pecado é justamente um obstáculo a essa solidariedade entre nós. Se, falando do pecado, dissemos que nossa infidelidade a Deus tem conseqüências negativas para os outros, agora devemos ver como dimensão essencial da vida na graça e no amor que vem de Cristo a comunhão dos santos, que, vivida em plenitude na Igreja, um corpo com muitos membros, todos eles necessários ao bem universal, deve estender-se a todos nós homens, que ela é chamada a evangelizar. Filiação divina e fraternidade humana são, por conseguinte, duas noções que se implicam reciprocamente. E, como nos é dito na primeira Epístola de João (cf. 4,19-21), a segunda é a verificação necessária da primeira. A doutrina da graça, ainda que tradicionalmente tenha sido formada em torno da pessoa, se quer abrangê-la integralmente não pode esquecer-se dessas dimensões comunitárias. Aqui entra inevitavelmente a eclesiologia, que nos apresenta a Igreja como comunhão fundada na comunhão trinitária (cf. Vaticano II, LG 4).

A graça como transformação interior do homem. A nova criação

Já nos referimos a este problema em nossa exposição dos conteúdos fundamentais do decreto sobre a justificação do Concílio de Trento. A passagem de injusto a justo e de inimigo a amigo, que é o conteúdo da justificação, não acontece sem a santificação e a renovação do homem interior. A esse novo ser do homem, que se encontra sempre na dependência da presença do próprio Deus em nós e de nossa condição de filhos em Jesus, devemos agora dedicar brevemente nossa atenção.

29. Cf. STO. AGOSTINHO, *In 1 Johan.* IX 10.

Um texto tradicionalmente muito citado na teologia da graça foi 2 Pedro 1,4: "... de modo que, graças a eles, vos tornásseis por meio delas participantes (*koinonoi*) da natureza divina, fugindo à corrupção que se acha nas paixões desenfreadas do mundo". A comunhão com a natureza divina é vista em contraposição à corrupção do mundo. Trata-se, pois, de duas condições diferentes em que o homem pode encontrar-se. É o conhecimento de Jesus que faz fugir da corrupção do mundo segundo 2 Pedro 2,20 (cf. também 1,11). Parece, por conseguinte, que a participação na natureza divina deve ser vista em conexão com nossa relação com Cristo, oposta à corrupção do mundo. Em alguns textos paulinos aparece a expressão "nova criação", também relacionada àquele que está em Cristo. É o que acontece explicitamente em 2 Coríntios 5,17: "se alguém está em Cristo, é uma nova criatura; as coisas velhas passaram, eis que nasceram outras novas". Algo similar em Gálatas 6,15: "não é realmente a circuncisão que conta, nem a incircuncisão, mas sim ser uma nova criatura". Sem dúvida nenhuma, em todos esses textos é expressa uma mudança de situação no homem que adere a Cristo, uma novidade. Embora continue a ser o mesmo homem, vive de modo diferente[30]. Essa novidade está profundamente relacionada ao cristão, embora não se tenha procurado definir com categorias precisas em que ela consiste. De qualquer forma, uma coisa é clara: essa transformação não precede a nova relação com Cristo, mas é uma conseqüência dela. É a própria presença de Cristo e do Espírito em nós que nos renova internamente.

Nos primeiros séculos da Igreja, não se refletiu muito sobre esse novo ser do homem partindo da perspectiva antropológica. Isso, porém, foi feito na escolástica, e concretamente por santo Tomás, cujas reflexões sem dúvida exerceram grande influência sobre a teologia posterior. Para ele, o homem chamado, como já sabemos, à visão de Deus não pode alcançar esse fim unicamente com suas forças naturais, se não é ajudado por Deus com um auxílio proporcionado ao fim a que tende e que o "eleva" acima de sua condição de simples criatura. Tal auxílio é a "graça", que tem como única fonte o amor de Deus e sua benevolência pelo homem. Esse amor de Deus é tal que cria no homem o que ele quer amar. Causa, assim, em nós um efeito criado, uma transformação de nosso ser. A alma,

30. Cf. também 1Jo 3,9, os nascidos de Deus têm um germe divino e, portanto, não podem pecar; há um novo princípio de agir. Sobre a renovação e a regeneração do homem fala também Tt 3,5-6; 1Pd 1,3; 1,23.

portanto, é elevada e mudada, recebe uma participação na natureza divina, um ser sobrenatural; assim, o homem, transformado por dentro, pode exercer as virtudes teologais. O homem justificado recebeu com a graça um novo modo de ser, um novo "habitus" ou qualidade permanente; essa qualidade, porém, não pode ser substancial, porque atinge um sujeito já constituído; é, portanto, "acidental". Temos, assim, a graça habitual como um efeito criado pelo amor de Deus em nós. O homem justificado é, assim, princípio de seus atos para a vida eterna. Para santo Tomás, porém, essa nova qualidade ou "habitus" nunca está separada ou é independente de Deus, que a dá[31].

Não podemos acompanhar aqui em pormenor a evolução histórica desses conceitos. Lutero rejeitou essas noções porque, em seu modo de pensar, significavam que a graça era uma posse do homem. Trento, como sabemos, insiste na mudança interior do homem justificado, fala da graça ou da justiça "inerente" ao homem, mas evita usar uma terminologia específica. A nova realidade do homem justificado pode ser expressa, sem dúvida, de diferentes modos.

Na teologia atual, essa transformação interior do homem geralmente é vista como a conseqüência (e não o pressuposto, como freqüentemente se fez nas épocas anteriores) da presença de Deus em nós. O motivo é claro: nenhum dom criado é capaz de oferecer um título suficiente para a comunhão com Deus. Só o próprio Deus pode levar-nos a ele. Deus santifica o homem com sua presença, e isso produz seu efeito em nosso ser criatural. Em última análise, nós também recebemos a "graça" como qualidade juntamente com o próprio Deus, que é aquele que a cria em nós com sua presença. Nosso novo ser deriva da ação do próprio Deus[32].

31. Cf. sobretudo *St* I II, qq. 108-110, em especial 110; *De Ver.*, qq. 27-29. Cf., para todas essas questões, J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 2 vols., Friburgo, Herder, 1942-1952; G. PHILIPS, *L'union personelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce crée*, Leuven, University Press, 1989.

32. Daí as tentativas de modificar a noção de graça como "acidente" ou da novidade de nosso ser como efeito da causalidade eficiente. K. RAHNER fala da "causalidade quase-formal", *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata* (cf. nota 5), e até mesmo do modelo da "causalidade formal" (mesmo se em sentido analógico) no *Corso fondamentale sulla fede*, pp. 167s.: Deus, comunicando sua própria realidade divina, torna-a um constitutivo da plenitude da criatura. De causalidade "pessoal" fala H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person* (cf. nota 25), pp. 274ss.

A insistência na graça criada ou na transformação interior do homem, jamais independente do próprio Deus, teve, entre outras funções, a de fazer que, em cada momento, o homem fosse considerado um sujeito diante de Deus. A graça é libertadora. Dá ao homem a capacidade de fazer o bem porque nos faz sair de nosso egoísmo e da escravidão do pecado. Se dizemos que o homem realiza a si mesmo na liberdade, isso não é menos verdade também quando nos achamos diante do mistério de Deus, que se dá a nós em Jesus Cristo. Acontece simplesmente que, sob essa luz, a liberdade aparece como o fruto da graça[33] e, assim, se torna capaz de sua máxima realização, a resposta ao amor de Deus, que se dá a nós em Jesus. A liberdade não é apenas algo que se possui, mas que se busca[34]. A graça dá à liberdade um novo sentido e a abre a uma nova perspectiva, insuspeitada sem essa mensagem. O amor de Deus, libertando-nos de nós mesmos, dá-nos a capacidade de amar e, portanto, de liberdade[35]. A liberdade é capacidade de realizar o bem, e não é porque esse bem é dom de Deus que ele é menos autenticamente do homem. A iniciativa de amor de Deus é tal que não elimina a responsabilidade do homem, antes a suscita. O dom de Deus, sem deixar de ser tal e justamente porque o é, faz-se realidade em nós; é um dom radical, a ponto de se tornar nosso continuando a ser um dom de Deus.

Aqui está precisamente o fundamento da doutrina católica do "mérito", que pode prestar-se a graves mal-entendidos. Se agora falamos dela, não é somente pela questão em si, mas pelo novo aspecto das relações entre dom de Deus e liberdade, que nos dá uma nova luz. Em última análise, trata-se de uma conseqüência do que dissemos até agora, ou seja, que o homem justificado é responsável por seus atos diante de Deus e, portanto, cada um receberá a

33. É clássico o texto de STO. AGOSTINHO, *De spiritu et littera*, 30, 52: "Liberum arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus..." Num sentido semelhante, K. Rahner fala da "liberdade libertada", cf. *Teologia della libertà* (cf. nota 50 do cap. 3), em especial pp. 325-327.

34. Cf. O. H. PESCH, *Liberi per grazia*, pp. 383ss. Cf. também todo o capítulo 5 do livro, pp. 376-402.

35. Cf. o que já dissemos no cap. 3. A graça como liberdade é um tema que se repete nos modernos tratados em diversos âmbitos culturais. Cf. G. GRESHAKE, *Gesschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg im Br., Herder, 1977; L. BOFF, *A graça libertadora no mundo* (cf. nota 27); O. H. PESCH, *Liberi per grazia*; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, capítulos 10 e 11.

recompensa segundo suas obras. O Novo Testamento afirma-o diversas vezes (cf. Mt 16,27; Rm 2,6; 14,10-12 etc.). Uma vez dito isso, porém, não nos podemos esquecer de que esse princípio é matizado ou relativizado já no próprio Novo Testamento: os discípulos são servos inúteis (Lc 17,10), o salário não corresponde ao trabalho realizado (cf. Mt 20,1ss., a parábola dos trabalhadores enviados à vinha), porque, em última análise, não pode haver correspondência entre os sofrimentos do tempo presente e a glória que nos foi reservada (cf. Rm 8,18; 2Cor 4,17). Além disso, o mesmo bem que o homem realiza é sempre obra de Deus. É sempre seu amor que nos amou primeiro, e de nossa parte não pode haver outra correspondência do que aproximar-nos desse amor anterior. Este ponto de vista, para santo Tomás, é o principal: a graça aponta para a vida eterna, a comunhão com Deus. Só se o homem for divinizado suas obras poderão ser ordenadas para a vida eterna, de tal modo que Deus seja seu princípio e também seu fim. Só nesse contexto tem sentido falar do "mérito"[36]. O Concílio de Trento desenvolveu sua doutrina sobre o mérito no cap. 16 do decreto sobre a justificação (cf. DS 1545-1548; também 1576 e 1582), sem dúvida uma das partes mais belas de todo o decreto. Inicia-se recordando alguns textos do Novo Testamento em que se fala da recompensa que Deus promete aos homens para as boas obras por eles realizadas; essa recompensa (*merces*) é simultaneamente graça prometida misericordiosamente por meio de Cristo aos filhos de Deus. Para cada obra meritória e agradável a Deus é necessária a influência de Cristo sobre nós, como a da cabeça sobre os membros ou da videira sobre os ramos (Ef 4,15; Jo 15,5). As boas obras são sempre manifestação dessa união com Jesus. Por isso, não podemos estabelecer nossa própria justiça nem podemos vangloriar-nos de nossas obras, mas precisamos confiar no Senhor, "cuja bondade para com os homens é tão grande que quer que seus dons sejam nossos méritos"[37]. Creio que nesta última frase possa ser maravilhosamente resumida toda uma antropologia cristã. O amor de Deus por nós é tal que quer que seja nosso o que é seu. A influência divina não elimina nossa personalidade nem nossa condição de sujeitos, mas as fortalece. O "mérito" torna-se, assim, um novo aspecto do dom de Deus. Não podemos romper esse equilíbrio nem ignorando a liberdade huma-

36. Cf. *St* I II, q. 104, a. 1ss.

37. A frase provém do *Indiculus* (cf. DS 248), que por sua vez a retoma da *Ep.* 194, 5, 9 de santo Agostinho.

na nem a plenitude que alcança nosso ser sob a ação de Deus, nem tampouco ignorando a iniciativa onipotente de Deus, do qual tudo procede.

O homem justificado é capaz de bem, e esse bem, por ser de Deus, não é menos seu. Mas não basta enxergar o homem renovado por Deus como princípio do bem agir. Se não queremos perder de vista essa relação que o novo ser do homem justificado tem com Deus que o causa, essa presença divina deve ser considerada dinamicamente, deve atualizar-se a cada momento. Todo o bem que fazemos vem a cada momento de Deus e é realizado sob o impulso sempre novo do Espírito Santo[38]. O problema tradicional da "graça atual", creio, não pode ser visto apenas em relação com a "preparação para a justificação"[39].

A graça é o horizonte da salvação. O homem na graça de Deus é o homem enquanto salvo. Não podemos considerar, como por vezes se fez, a graça um simples caminho ou meio para a salvação. A graça é o dom do próprio Deus e, portanto, é a salvação do homem que não está senão em Deus. A graça é todo o mistério de Cristo enquanto causa a plenitude e salvação do homem. Se a consideramos nesse contexto, devemos ver não apenas as dimensões internas e pessoais, que a tradição teológica desenvolveu e, em certa medida, privilegiou, mas também tudo o que significa Cristo e sua obra de salvação, a comunidade da Igreja, a nova visão que a partir de Cristo podemos ter de toda a realidade. A salvação, e portanto a graça, deve ser vista e tornar-se presente em todas as dimensões da vida humana, mesmo naquelas mais visíveis e exteriores. Também estas podem ser manifestações do amor de Deus e sinais de sua presença. E é próprio do homem receber e testemunhar essa benevolência divina no mundo. No contexto do pecado original, falamos de "estruturas de pecado". Se o pecado é o que se opõe à graça e ao amor de Deus, essa mesma noção pressupõe que a graça também seja dotada dessas dimensões externas, igualmente capazes de mediar e de exprimir o favor de Deus pelos homens. A teologia atual procura, com razão, evidenciar esses aspectos. Trata-

38. Cf., por exemplo, Jo 17,5; Gl 1,15; Fl 1,29; 2,13; 1Cor 3,7; Rm 9,16; DS 1525s.; 1536; 1541; 1546; 1553s.; 1572s. etc. Cf. também Santo Tomás, *St* I II, q. 109, especialmente a. 9.

39. Cf. J. Auer, *Il vangelo della grazia*, pp. 285-300; P. Fransen, "Il nuovo essere dell'uomo in Cristo", in *Mysterium salutis*, vol. IX, pp. 409-485; K. Rahner, "Grazia", in *SM* 4, pp. 358-402, especialmente pp. 380-383.

-se de uma releitura e de um aprofundamento das "graças exteriores" de que se falava nos tempos passados. Ao mesmo tempo, enfatiza-se a responsabilidade cristã para a construção de um mundo mais fraterno, em que o amor de Deus e a sua paternidade se tornem cada vez mais manifestos aos homens[40].

Em relação a isso, é preciso falar também da experiência da graça, outra questão que recebeu novo enfoque nos últimos tempos. A doutrina tridentina a que já nos referimos, que exclui a certeza de nossa justificação, não significa que o fato de existir sob o signo do favor de Deus permaneça absolutamente à margem de nossa consciência ou que possa penetrar nela apenas nos casos de fenômenos místicos extraordinários. Parece, pelo contrário, que o Novo Testamento pressuponha que essa experiência se dê no crente (cf. Jo 15,26; 16,13; 1Jo 5,20). A tradição espiritual fala também de uma experiência da presença de Deus em nós. Embora seja preciso excluir uma certeza absoluta da graça, um conhecimento direto e imediato, é preciso afirmar que indiretamente, em nosso agir e em nosso viver, podemos notar que Deus está em ação em nós, ainda que a experiência seja tal que escape no momento em que gostaríamos de reivindicá-la como nossa propriedade. Por caminhos e planos diversos, nos modernos estudos sobre a graça se deixa um espaço para essa reflexão, que se torna mais urgente se pensamos que o testemunho do amor de Deus e da salvação vem se tornando cada vez mais necessário no mundo[41].

40. Cf., sobre esta questão, L. Boff, op. cit. (nota 27), pp. 47-131; G. Greshake, "L'uomo e la salvezza di Dio", in K. Neufeld (org.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia, Queriniana, 1983, pp. 275-302.

41. Neste como em tantos outros temas da teologia da graça, é preciso reconhecer a K. Rahner o mérito de ter aberto novos caminhos; é importante para nosso problema o breve artigo "Sull'esperienza della grazia", in *La fede in mezzo al mondo*, Alba, Paoline, 1960, pp. 73-82; também os artigos de sua autoria citados em relação ao sobrenatural, "Erfahrung des Heiligen Geistes", in *Schriften zur Theologie* XIII, Einsiedeln, Benzinger, 1978, pp. 226-251. Mais recentemente, nos modernos manuais, O. H. Pesch, *Liberi per grazia*, pp. 421-437; J. I. González Faus, *Proyecto de hermano*, pp. 689-730; G. Colzani, *Antropologia teologica*, pp. 260-263. Cf., além disso, as indicações fornecidas em minha *Antropologia teologica*, pp. 310. Cf. também, sobre a "experiência" mais em geral, E. Schillebeeckx, *Il Cristo...* (nota 2).

VII

A CONSUMAÇÃO ESCATOLÓGICA, PLENITUDE DA OBRA DE DEUS E PLENITUDE DO HOMEM

Terminemos este nosso breve resumo introdutório às questões da antropologia teológica com uma referência à escatologia cristã[1]. O título desta seção quer mostrar as duas dimensões ou pontos

1. Um pouco de bibliografia de caráter geral: G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Milão, Jaca Book, 1984; M. BORDONI-N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bolonha, Dehoniane, 1988; M. KEHL, *Eschatologie*, Wurzburg, Echter, 1986; G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Paris, Desclée, 1975; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Roma, Paoline, 1981; J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assis, Cittadella, 1979; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, 3. ed., Sal Terrae, Santander, 1986 (trad. italiana, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma, Borla, 1981, a partir da primeira edição original); H. VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Grundriss der Eschatologie*, Friburgo, Herder, 1980; além dessas obras, que têm as características de manuais, será útil consultar, entre muitas outras, as seguintes obras: *Mysterium salutis*, vol. XI (cf. bibliografia geral); H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 5 (cf. também biblio. geral); H. BOURGEOIS, *Je crois à la résurrection du corps*, Paris, 1981; G. GRESHAKE-G. LOHFINK, *Naherwartung. Auferstehung. Unsterblichkeit*, 4. ed., Friburgo, Herder, 1982; G. GRESHAKE-J. KRAMER, *Resurrectio Mortuorum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986; S. ZEDDA, *L'escatologia biblica*, Brescia, Paideia, 1972; D. WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie*, Einsiedeln, Benzinger, 1974.

de vista fundamentais que necessariamente se cruzam na consideração deste tema. Por um lado, o plano de Deus para o homem e para o mundo, cuja realização começa com a criação e tem em Cristo seu ponto culminante e seu sentido, chega a seu cumprimento. Por outro, o homem, destinatário do plano salvífico de Deus, que deve receber sua plenitude, que agora só possui em forma de primícia e na esperança. É evidente que essas duas dimensões estão intimamente unidas e se condicionam reciprocamente.

Os princípios da escatologia cristã

Se desde o início procuramos dar a esta nossa introdução à antropologia um cunho marcadamente cristocêntrico, uma vez que julgamos que este seja o único modo de fazer justiça a uma série de afirmações fundamentais do Novo Testamento, o mesmo devemos fazer agora neste capítulo dedicado à escatologia. Não tem sentido considerar as "coisas últimas" senão partindo da perspectiva do "último", ou, melhor ainda, a partir de Jesus, o "último", depois do qual não há que esperar nenhum outro (cf. Mt 11,3; 1Cor 15,45). Em Jesus está a salvação e a plenitude dos homens, porque nEle o mundo e a história recebem seu sentido e orientação definitiva. Jesus é o evento escatológico, à luz do qual devem ser considerados todos os conteúdos da esperança cristã.

Jesus é o evento escatológico na medida em que é o revelador do Pai e o único mediador que nos leva a Ele. A esperança cristã não tem outro objeto a não ser o próprio Deus, o futuro absoluto e definitivo do homem. A escatologia cristã não tem, portanto, como objeto primário nenhum futuro intramundano, nenhum evento que se situe simplesmente no quadro desta história. Só Deus revelado em Cristo é o conteúdo da escatologia e também de cada uma das coisas últimas em que temos esperança. "Ele (Deus) é, uma vez alcançado, o céu; uma vez perdido, o inferno; enquanto examinador, o juízo; enquanto purificador, o purgatório... E é tudo isso no modo como Ele se voltou para o mundo, ou seja, em seu Filho Jesus Cristo, que é a possibilidade de revelação de Deus e, portanto, a síntese das coisas últimas."[2] O conteúdo teológico e cristológico da

2. H. U. VON BALTHASAR, "Eschatologie", in J. FEINER-J. TRÜTSCH-F. BÖCKLE, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, Benzinger, 1958, pp. 403-421, 407s.

escatologia cristã, que este texto ressalta com tanta eloqüência, determina as características fundamentais de tal escatologia. Antes de mais nada, não se trata de uma descrição do mundo futuro, nem dos eventos finais da história. Neste ponto, impõe-se uma distinção (não separação) entre os conteúdos da escatologia cristã e as formas com que eles são expressos, até na Sagrada Escritura, bastante influenciadas pela apocalíptica[3]. Isso não significa diminuir o valor e a função imprescindível das imagens na transmissão dos conteúdos escatológicos. Pretendemos apenas evidenciar sua condição de imagens e, portanto, a necessidade de evitar a confusão com a própria realidade que com elas se deseja indicar. A manifestação de Deus em sua plenitude vai muito além do que o olho viu e o ouvido ouviu (cf. 1Cor 2,9). A própria tentativa de descrever aquilo em que temos esperança significaria destruir a esperança cristã; significaria reduzir ao âmbito do nosso mundo o que por definição o ultrapassa.

A escatologia cristã, se tem Cristo como centro, é uma mensagem de salvação. Anuncia-nos a realização plena da salvação acontecida em Jesus. Se todo o evento Cristo é salvífico, não pode não sê-lo a sua definitiva manifestação. A escatologia cristã é, por conseguinte, uma dimensão imprescindível da boa nova, do "evangelho". Sabemos que a fé cristã afirma com muita seriedade a possibilidade da condenação do homem, porque somente assim se afirma também sua autêntica liberdade e, portanto, o caráter plenamente humano de sua adesão a Deus. Mas é igualmente claro que isso não constitui o centro da mensagem de Jesus. Há apenas um único caminho da história e do homem, a vitória de Cristo está garantida, embora não possamos ter certeza de que cada um de nós participará dela.

Em terceiro lugar, a plenitude em que temos esperança, que é o objeto da escatologia cristã, é uma plenitude já possuída, em primícia mas realmente. Não poderíamos de modo algum ter esperança naquilo de que não temos nenhuma idéia. Mas a salvação de Cristo já é conhecida por nós, vivida e experimentada na fé, nas diversas manifestações da vida da Igreja, especialmente na celebração da eucaristia. K. Rahner falou da escatologia como da transposição do presente em sua plena realização[4]. O domínio de Cristo

3. Cf. H. ALTHAUS (org.), *Apokalyptik und Eschatologie*, Friburgo, Herder, 1987.

4. Cf. "Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche", in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma, Paoline, 1965, pp. 399-440; cf. também, E.

sobre todas as coisas é real e eficaz a partir de sua ressurreição, mas ainda não se manifestou completamente em nós. Daí a tensão entre o presente e o futuro, típica da escatologia cristã, que está presente em todo o Novo Testamento. Com efeito, já nos sinóticos encontramos, juntamente com as palavras de Jesus sobre o reino de Deus tornado realidade com sua vinda, afirmações no futuro sobre a vinda do Filho do homem. Tanto o presente como o futuro, e este é o ponto essencial, mostram-se unidos em sua pessoa. Jesus não remete a um futuro distinto dele mesmo. No Evangelho de João, embora não se possa dizer que a dimensão de futuro esteja completamente ausente, dá-se maior ênfase ao presente da salvação. É só a partir do presente da salvação em Cristo que tem sentido a dimensão de futuro. Por outro lado, porém, a plena participação na glória do Senhor pressupõe a participação em sua morte. Todos nós devemos submeter-nos ao juízo da cruz do Senhor. O paradoxo da salvação presente e da realização em que ainda esperamos não se resolve com a afirmação de um aspecto em detrimento do outro, mas com a afirmação dos dois aspectos simultaneamente. A questão da continuidade e da ruptura entre a vida presente e a vida futura deve merecer enfoque semelhante. Por um lado, é certo que a morte de Jesus na cruz nos mostra claramente uma cesura entre sua vida terrena e sua vida gloriosa; por outro, Jesus ressuscitado aparece com as marcas de sua paixão. Se a vida futura não está simplesmente em continuidade com a vida presente, não nos devemos esquecer de que depende dela. É neste mundo transitório que se decide nossa sorte eterna. Por isso, nosso esforço no mundo que passa adquire valor transcendente. Ruptura e continuidade devem ser, portanto, afirmadas ao mesmo tempo.

A parusia do Senhor e a ressurreição final

A mensagem escatológica é, como dissemos, um aspecto do mistério de Cristo. Assim o entendeu o credo niceno-constantinopolitano, quando fala da vinda na glória de Jesus: "e de novo virá na glória para julgar os vivos e os mortos, e seu reino não terá fim". Somente sob esta luz é possível compreender o último artigo: "espero a ressurreição dos mortos e a vida do mundo futuro". O centro do futuro que esperamos é a manifestação gloriosa de Nosso Senhor Jesus Cristo, o fim e a consumação de sua obra salvífica. A parusia do Senhor foi objeto da esperança dos primeiros cristãos, que a acreditavam iminente. Se na ressurreição Jesus foi entronizado como Senhor, esse senhorio deverá ser plenamente manifestado. Por isso, a parusia é a conseqüência da ressurreição, na qual tudo o que ainda esperamos tem sua consistência, segundo a bela expressão de Hilário de Poitiers[5]. A parusia é o auge do evento de Cristo, deve ser integrada nesse mistério de Jesus, de que é parte essencial. Com efeito, já no Novo Testamento a dupla vinda de Cristo é contemplada em sua unidade (cf. Tt 2,11ss., entre outros textos). A partir de são Justino, falou-se da primeira e da segunda "parusia", vistas em sua íntima relação. Jesus que "volta" na realidade não se foi, mas está sempre conosco (cf. Mt 28,20)[6].

A parusia de Jesus integra, pois, o mistério único da vinda de Cristo ao mundo para a salvação dos homens; o único movimento de amor do Pai em nossa direção, que o leva a enviar seu Filho, se articula nos diversos momentos da encarnação, da vida de Cristo, do mistério pascal e da manifestação gloriosa do Senhor. De fato, não podemos esquecer que um dos aspectos da "parusia" é justamente a "revelação" (cf. Tt 2,11; Vaticano II, DV 4). Não será inútil notar que pelo menos numa ocasião o Novo Testamento atribui diretamente ao Pai a iniciativa da parusia de Jesus (cf. At 3,20-21), assim como dele provêm a encarnação e a ressurreição de Cristo. E é justamente essa relação com o Pai que é evidenciada em 1Cor 15,20-28, sem dúvida um dos textos mais importantes do Novo Testamento para esmiuçar o conteúdo teológico da parusia do Senhor. Jesus é primícia da ressurreição, o primogênito dos mortos, como dirá Colossenses 1,18. Nele todos receberão a vida (contraposição a Adão), no momento de sua vinda. Esta implica o fim da história humana, e com ela a submissão de todas as potências inimigas a Cristo e a aniquilação da morte. Nesse momento, Jesus poderá entregar o reino ao Pai, uma vez concluída toda a obra da

SCHILLEBEECKX, "Riflessioni sull'interpretazione dell'escatologia", in *Concilium* 5, 1 (1969) 58-73; J. ALFARO, "Escatologia, ermeneutica e linguaggio", in *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia, Queriniana, 1986, pp. 190-202.

5. *De Trinitate*, XI 31: "O que acontecerá por causa da plenitude dos tempos já tem sua consistência em Cristo, no qual habita a plenitude (cf. Cl 1,19.17); e tudo o que deve acontecer é, mais que uma novidade, o desenvolvimento da economia da salvação"; o contexto é um comentário a Ef 1,20-22, a submissão de tudo a Cristo.

6. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, p. 174, insiste na unidade dessa vinda.

salvação, cuja realização o Pai lhe confiara. Essa obra, realizada no mistério pascal, prolonga-se durante o tempo da Igreja, no qual Jesus intercede por nós, até que se verifique seu triunfo final, desaparecida a morte e o pecado. O Pai é a origem da economia da salvação, e também seu fim. A relação com o Pai, determinante do ser e do agir de Jesus, encontra também aqui sua manifestação. É este o sentido da entrega do reino e da submissão de Jesus ao Pai[7].

Na literatura patrística, com freqüência é repetida uma interpretação muito sugestiva da submissão de Jesus ao Pai e da entrega do reino. É todo o corpo da Igreja que ainda não está perfeitamente submetido ao Senhor, porque nem todos os seus membros o estão. Só quando o corpo da Igreja tiver alcançado a plenitude, Jesus, enquanto cabeça do corpo, também estará "completo". Essa doutrina não pode ser separada daquela, que a seu tempo indicamos, da assunção por parte do Filho de toda a humanidade; essa assunção tende à união de todos com Jesus ressuscitado pelo poder do Espírito. Por outro lado, o Reino que Jesus deve entregar ao Pai somos todos nós, é toda a Igreja dos salvos, o âmbito em que ele exerce seu domínio de salvação, que vem a constituir também o reino do Pai[8]. A parusia tem, portanto, um conteúdo cristológico e eclesiológico de primeira ordem (cf. Vaticano II, *Lumen gentium*, VIII). O ápice da obra de Jesus, a plenitude da Igreja, é também a plenitude do homem. Nossa plena realização pessoal pode ser alcançada apenas ao final da obra salvífica, na vitória total de Cristo. Só a plenitude da obra de Cristo é a plenitude do homem. Justamente por esse motivo, a maior parte da teologia católica, embora com diversos matizes, concede uma relevância teológica ao fim da história, como fim da obra de salvação e plenitude do corpo de Cristo, único âmbito em que cada qual pode alcançar a plena realização pessoal.

7. O que não implica o desaparecimento do reino do Filho. Diante da interpretação extrema de Marcelo de Ancira, a reação da Igreja encontra eco no símbolo de Constantinopla: "e seu reino não terá fim". Cf. também, sobre a parusia, J. F. Jansen, "1Cor 15:24-28 and the Future of Jesus Christ", in *Scottish Journal of Theology* 40 (1987) 543-570; A. C. Perriman, "Paul and the Parusia", in *New Testament Studies* 35 (1989) 512-521; U. Vanni, "Dalla venuta dell'ora alla venuta di Cristo", in *Studia Missionaria* 32 (1983) 309-343 (todo o volume é dedicado à escatologia); Ch. Perrot e outros, *Le retour du Christ*, Bruxelas, Facultés Universitaires Saint Louis, 1983; W. Kasper, "La speranza nella venuta di Gesù Cristo nella gloria", in *Communio* 79 (1985) 32-48; A. Gerhards, *Die grössere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellung in Wandel*, Friburgo, Herder, 1990; M. Kehl, "'Bis Du Kommst in Herrlichkeit'. Neue theologische Deutung der 'Parusie Jesu'", in J. Pfammater-E. Chriten (orgs.), *Hoffnung über den Tod hinaus*, Zurique, Benzinger, 1990.

8. Ampla documentação em H. de Lubac, *Cattolicismo. Gli aspetti sociali del dogma*, Roma, Studium, 1948, pp. 362-368; recentemente, também G. Pelland, "La théologie et l'exegèse de Marcel d'Ancyre sur 1Cor 15:24-28", in *Gregorianum* 71 (1990) 679-695, com ulteriores indicações bibliográficas.

A parusia do Senhor é ao mesmo tempo manifestação e revelação plena de sua glória, e, justamente por isso, juízo. Jesus é o critério último da humanidade e o centro da história. Sua própria aparição significa o desvelamento da ambigüidade própria da história humana e de cada um de nós. Jesus é ao mesmo tempo o juiz e o critério do julgamento. No encontro com o Senhor, confrontamo-nos simultaneamente com nossa própria realidade. O juízo, por outro lado, acontece a cada dia em nossa atitude de acolhimento ou de rejeição de Deus em Jesus e no irmão (cf. Jo 3,18; 3,36; 5,24; Mt 25,31ss.). Juntamente com esse aspecto discriminante do juízo, absolutamente essencial segundo o Novo Testamento, não podemos esquecer sua dimensão salvífica; a justiça de Deus manifesta-se enquanto nos justifica (Rm 3,26); na cruz do Senhor, o mundo foi julgado e foi expulso o príncipe deste mundo (cf. Jo 12,21s.). Se a manifestação do Senhor é salvífica, não é possível deixar de lado essa característica quando a consideramos a partir do aspecto do juízo. Somente para nós é difícil conciliar justiça e misericórdia. Mas Deus é a única fonte tanto de uma como da outra[9].

A parusia, enquanto manifestação do domínio e do reino de Cristo ressuscitado, significa também a ressurreição dos homens. Em sua manifestação gloriosa, Cristo, primícia dos ressuscitados, ressuscita também a todos os seus (cf. 1Cor 15,20-28; 1Ts 4,14-18; Fl 3,21). Se na parusia o domínio de Cristo ressuscitado alcança a sua plenitude, isso significa a ressurreição dos homens. Já sabemos que só há salvação na conformação a Jesus, e que somos chamados a carregar a imagem do homem celeste. Tudo isso só é possível na participação na ressurreição de Jesus, repletos do Espírito Santo que Jesus ressuscitado, tornado espírito que dá vida, comunica aos homens (cf. 1Cor 15,44-49)[10].

9. Cf. recentemente sobre o juízo, E. Jüngel, "The Last Judgement as an Act of Grace", in *Louvain Studies* 15 (1990) 389-406.

10. Cf. L. De Lorenzi (org.), *Resurrection du Christ et des chrétiens*, Roma, Abbaye de S. Paul, 1985; L. Oberlinner, *Auferstehung Jesu, Auferstehung der Christen*,

Se a ressurreição de Jesus concerne à sua humanidade inteira, nenhum aspecto ou dimensão de nosso ser pode ficar à margem da salvação. Também nós devemos participar da glória do Senhor de modo completo. A própria fé em Deus criador e salvador exige que assim seja. Partindo desses pressupostos, seria contraditório que apenas uma parte ou aspecto de nós mesmos participasse da glória do Senhor, por meio do qual tudo foi feito e para o qual tudo caminha. Por outro lado, essa plena participação do homem na vida de Jesus ressuscitado sempre foi ressaltada pela Igreja. Os que desejam afirmar apenas a imortalidade da alma, diz Tertuliano, só crêem numa ressurreição pela metade[11]. A fé na ressurreição confere ao cristianismo sua especificidade, então como agora, em relação à esperança da vida eterna do homem[12]. E não podemos esquecer que, para o Novo Testamento, a ressurreição foi antecipada no batismo e já é uma realidade, embora escondida, para aqueles que crêem em Jesus (cf. Rm 6,4-11; Cl 2,12; 3,1-4; Jo 5,24-25; 11,25-26 etc.). A escatologia cristã não é apenas o futuro. E essa dimensão de presente ajuda-nos, por outro lado, a compreender como a noção de ressurreição deve ser estabelecida em torno da comunicação da vida de Jesus, no sentido pleno e teológico do termo, e não só em relação a seus aspectos "físicos". Na realidade, a noção de ressurreição, na Bíblia e na tradição da Igreja, não é unívoca: se por um lado temos uma acepção "neutra" do termo, que fala da saída dos mortos do sepulcro para receberem sua recompensa de salvação ou de perdição (cf., por exemplo, Jo 5,28-29), por outro lado, na plenitude de seu sentido, a ressurreição significa a plena participação na vida de Jesus e tem, portanto, um significado eminentemente positivo.

Naturalmente, a afirmação da ressurreição como transformação plena do homem à imagem de Cristo ressuscitado e como participação de sua própria vida não implica que possamos saber como ela acontecerá. Vale aqui o que dissemos no começo sobre a impossibilidade de descrever o mundo que aguardamos. Mas a impossibilidade de encontrar modelos válidos que nos permitam explicar fenomenologicamente a ressurreição futura não implica que não possamos estabelecer certos princípios.

Friburgo, Herder, 1986; S. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinter 15*, Tübingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. Ao tema da ressurreição foi dedicado o n. 109, janeiro-fevereiro de 1990 de *Communio*, na edição italiana.

11. Cf. *De res. mort.* 2; também 1, 1.

12. Cf. S. JUSTINO, *Dial. Tryph.* 80, 4; 46, 7; 69, 7. Cf. também o material citado por A. FERNÁNDEZ, *La escatología del siglo II*, Burgos, Aldecoa, 1979; os símbolos incluídos em DS 2; 10ss.; 150; além de DS 801; 859; 1002; Vaticano II LG 48.

Em primeiro lugar, é preciso não perder de vista que essa ressurreição não é para os eleitos, mas é a extensão da própria ressurreição de Jesus. Se o domínio de Cristo ressuscitado é universal, também a ressurreição deve atingir a todos em todos os aspectos de seu ser. Na tradição cristã, a idéia de ressurreição tem a ver com a corporeidade humana. Não podemos ser totalmente nós mesmos se essa dimensão está ausente de nosso ser. O corpo ressuscitado é o corpo em que desapareceram todas as ambigüidades que caracterizam agora nossa existência corpórea[13]: o corpo pneumático, repleto de Espírito, é plenitude de comunicação e de expressão, é o corpo plenamente personalizado, e não mais objeto, como pode ser neste momento. A ressurreição implica uma plena identidade com nós mesmos e uma plena possibilidade de comunhão com os outros. Tanto uma como outra são aspectos inseparáveis de nosso ser pessoal, que na ressurreição e por obra do Espírito Santo recebe suas máximas potencialidades.

Relacionada com a questão da ressurreição corporal está, sem dúvida, também a questão da transformação do cosmos. Tanto o Antigo como o Novo Testamento nos falam de novos céus e de uma nova terra (cf. Is 65,17-21; 2Pd 3,13; e sobretudo Rm 8,19-23). O domínio do Senhor ressuscitado não conhece fronteiras. Por vezes, é posto o problema do sentido de uma plenitude do universo material enquanto tal[14]. É preciso considerar essa questão em relação com a plenitude do homem. Não se trata somente de uma transformação do cosmos como tal, mas de transformação do cosmos como elemento da plenitude do homem (o único ser do universo que Deus quis para si mesmo e, portanto, o único, a rigor, de que se pode dizer que Deus quer salvar). Se o homem não é homem sem sua relação com o cosmos, então também sua plenitude inclui uma nova relação com o mundo transformado.

Não devemos esquecer também que o mundo material não é apenas a criação de Deus, mas que também incide sobre ele o traba-

13. Cf. R. VIRGOULAY, "Phénoménologie du corps et théologie de la résurrection", in *Revue de Sciences Religieuses* 54 (1980) 323-326; 55 (1981) 52-75.

14. Cf. M. KEHL, *Eschatologie*, pp. 240ss.

lho e a ação humana, em seus diferentes aspectos. Qual é o valor escatológico da ação do homem sobre o mundo? O Concílio Vaticano II (GS 39) aborda esse problema de modo equilibrado. O progresso humano não pode ser confundido com o reino de Deus e seu crescimento, e, por outro lado, tampouco se pode afirmar que este nada tenha a ver com aquele. A esperança do mundo futuro deve antes reavivar a responsabilidade cristã pelo presente. A caridade e os seus frutos têm, segundo o Concílio, um valor permanente. Os valores da dignidade humana e da comunhão fraterna, os frutos da natureza e também os de nosso esforço, difundidos segundo o Espírito do Senhor, nós os reencontraremos, embora transformados e purificados de toda mácula. Pouco antes, no n. 38, a mesma constituição indica que no serviço terreno dos homens se prepara, de certo modo, a "matéria" do mundo futuro. Se por um lado é preciso não perder de vista a ruptura entre este mundo e o mundo futuro, de que falamos na introdução deste capítulo, devemos igualmente pensar no valor transcendente desta existência terrena e, portanto, na continuidade. Pensar na radical transformação deste mundo não implica desconhecer o valor permanente daquelas obras, os frutos da caridade e de nosso esforço, que realizamos segundo o Espírito do Senhor. Se cremos numa transformação do cosmos, que é a obra de Deus, parece que não podemos excluir o que fazemos segundo Deus, que, no fundo, é obra sua. Mas apenas mediante o juízo de Deus saberemos, em última análise, quais são as coisas que fizemos segundo seus desígnios e sua vontade, segundo o Espírito Santo.

A vida e a morte eterna

A conformação a Cristo implica a participação na vida divina. A vida eterna, participação na vida que é o próprio Deus, é o destino final do homem. Entre as diferentes expressões que se referem à sorte definitiva do homem no Novo Testamento, sem dúvida despontam as seguintes: a participação na "vida" que é Cristo (cf. Jo 3,36; 6,35ss.; 11,24s.; 14,6, textos também com a conotação de presente; Mc 10,30; Cl 3,4); o "estar com Jesus" é também outro elemento fundamental da vida eterna, mencionado por muitos autores do Novo Testamento (cf., por exemplo, Lc 23,43; Fl 1,23; 2Cor 5,8; Ap 3,20 etc.); a visão de Deus, que tanta importância teve na tradição da Igreja, de que se fala em 1 Coríntios 13,12 e em 1 João 3,2. Com relação a este último texto, não pode ser excluída a possibilidade de uma conotação cristológica[15]. Outros textos falam do paraíso, da glória, do banquete nupcial, da herança com Jesus... Embora seja claro que Jesus nos conduz ao Pai, início e fim de tudo, o próprio Novo Testamento nos convida a não subestimar a mediação de Jesus quando consideramos nossa relação com Deus na vida eterna; a comunhão com Ele, a participação plena na vida que Ele recebeu do Pai, são elementos essenciais à vida que esperamos.

São muitos os temas bíblicos que a teologia patrística recebe e desenvolve em relação à vida eterna do homem. Para Ireneu, a incorruptibilidade de que goza o homem é fruto da visão de Deus. Visão que é o fruto da preparação levada a termo pelo Espírito e pelo Filho, e que finalmente permite ver o Pai no que lhe é mais próprio, a paternidade. A visão, por outro lado, acontece porque se está "em Deus", ou seja, em comunhão com Jesus no seio da vida trinitária[16]. A visão de Deus é também relacionada com o louvor, o amor, a alegria e o perfeito repouso[17]. A comunhão com Deus e entre os homens é outro dos motivos que aparecem com freqüência[18]. Num belo texto, santo Tomás sintetizou todos esses diversos temas que chegaram até a Escolástica:

> "Na vida eterna a primeira coisa é que o homem se une a Deus. Portanto, o próprio Deus é o prêmio e o fim de todos os nossos esforços... Essa união consiste na perfeita visão: *Agora vemos como num espelho, em enigma; então veremos face a face* (1Cor 13,12). Consiste também no sumo louvor... E igualmente na perfeita satisfação do desejo... Na feliz comunhão de todos os bem-aventurados; e essa comunhão será muito agradável, porque cada um compartilhará todos os bens com todos os bem-aventurados. Portanto, cada um amará ao outro como a si mesmo, e por isso gozará do bem do outro como do seu" (*Opusc. Theol.* 2).

15. Depende de quem for considerado o sujeito do verbo "aparecerá" ou "se manifestará" em 3b; se se tratar "do que seremos", o texto se referiria a Deus; uma leitura isolada do versículo daria esse sentido; mas em 1Jo 2,28 a mesma expressão "quando aparecerá", *ean phanerothei*, refere-se a Jesus em sua parusia.

16. Cf. *Adv. Haer.* IV 20, 5; também 20, 6-7; cf. também A. ORBE, "Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo", in *Gregorianum* 64 (1983) 199-241. É interessante a semelhança de um texto de santo Tomás, *Quod.* 8, q. 7, a. 16: "Nullus potest videre gloriam nisi qui est in gloria".

17. STO. AGOSTINHO, *Civ. Dei* 22, 30: "Lá repousaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Eis o que acontecerá no fim sem fim".

18. HILÁRIO DE POITIERS, *Tr. Ps.* 91, 10: "Nihil desiderandum est, quia nihil egendum est: non per invidiam aemulandum, quia in comunione vivendum est".

O magistério deu ênfase sobretudo à visão de Deus: "(os bem-aventurados) vêem a essência divina com uma visão intuitiva e face a face, sem a mediação de nenhuma criatura... mas a divina essência mostra-se imediatamente e nua, de modo claro e abertamente, e vendo-a assim gozam da divina essência..." (const. "Benedictus Deus" de Bento XII; DS 1000; cf. também DS 1305, Concílio de Florença). Essa visão de Deus não pode ser entendida, à luz dos textos neotestamentários e da tradição a que nos referimos, num sentido puramente intelectual. Deve ser vista de preferência como um aspecto e uma expressão da comunhão com Deus e da participação em sua vida, que abrange todo o homem.

Se no Novo Testamento a vida eterna é vista como comunhão com Jesus, e o mesmo pode ser dito dos primeiros séculos do cristianismo, não há dúvida de que, nos tempos subseqüentes, essa dimensão cristológica da vida eterna tenha sido esquecida, para dar lugar à ênfase da visão da essência divina, em que não é reconhecida nenhuma função à humanidade de Jesus. Mas nos últimos tempos a questão foi revista, graças à análise de alguns textos da Escritura em que se fala da visão, por parte dos discípulos, da glória de Jesus e da função reveladora do Pai, que ele exerce também no além (cf. Jo 17,24.26)[19], e graças a abordagens mais sistemáticas sobre a mediação da humanidade de Jesus, que não pode acabar neste mundo[20]. Estas teses receberam ampla acolhida. Podem ser completadas com a intuição dos Padres: a visão de Deus não ocorre apenas por meio da humanidade de Cristo, mas nessa humanidade, porque inseridos nela; nossa ressurreição, com efeito, ocorre "no" corpo glorioso de Cristo; "nele" temos acesso ao Pai[21]. A humanidade glorificada de Jesus tem, pois, um significado eterno em nossa relação com Deus, a função mediadora do "homem Cristo Jesus" (1Tm 2,5) não termina neste mundo.

A consideração do céu conduz necessariamente à consideração do inferno, a morte eterna. Possibilidade claramente expressa por Jesus (Mt 25,31ss., dentre muitos textos), e conseqüência da seriedade da liberdade humana. Se o homem não tem a possibilidade

19. J. ALFARO, "Cristo glorioso, rivelatore del Padre", in *Cristologia ed antropologia*, pp. 156-204.

20. K. RAHNER, "Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu fur unser Gottverhältnis", in *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln, Benzinger, 1960, pp. 47-60.

21. Cf. A. ORBE, *Visión del Padre*... (cf. nota 16), pp. 207-209; L. F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma, 1989, pp. 99; 283-286.

real da recusa de Deus, não pode sequer aceitá-lo; a comunhão de amor com Deus não pode ser concebida sem o acolhimento livre de tal comunhão. Portanto, a própria plenitude humana não se concebe sem a possibilidade da perdição. As duas possibilidades estão profundamente relacionadas e se sustentam uma à outra.

Compreendemos o que é o inferno não só pelas afirmações diretamente feitas sobre ele, mas também pela contraposição com o que vimos ser dito acerca do céu. O próprio Novo Testamento, além de algumas expressões positivas, como o fogo eterno, o choro e o ranger de dentes etc., fala também de não ser conhecido pelo Senhor, de permanecer excluídos nas trevas exteriores etc. A separação de Deus, e portanto a radical solidão, a incapacidade de amar, a ruptura da comunhão com o resto dos homens e do universo. Se se considera que o homem foi feito por Deus, a morte eterna é a existência na contradição. É, além disso, uma existência na contradição que dura para sempre; esta é a conseqüência do valor definitivo desta vida; não são poucos os pronunciamentos do magistério nesse sentido (cf. DS 411; 801; 858; 1002; Vaticano II LG 48).

Realizou-se ou se realizará a possibilidade dessa perdição? Se Jesus veio ao mundo, devemos pensar numa força da graça maior que a força do pecado. Céu e inferno não são duas possibilidades que estão no mesmo plano. Deus mesmo, na encarnação do Filho e no envio do Espírito, se comprometeu com o mundo e com sua salvação. O predomínio da salvação é conseqüência da vitória de Cristo. A escatologia cristã é uma escatologia da esperança. Mas a salvação de todos e de cada um não deriva simplesmente dessa orientação geral. Permanece o mistério da liberdade humana a que nos referimos, embora seja preciso afirmar com toda clareza que Deus quer a salvação de todos e que não existe predestinação para o mal. A possibilidade da perdição está aberta diante de cada um de nós, e banalizá-la significa, em última análise, banalizar nossa liberdade e nossa vida no mundo. Embora não se possa afirmar concretamente a condenação de ninguém, não podemos dizer com certeza que a possibilidade da condenação não se realize em nenhum caso. Isso significa que é preciso afirmar positivamente a existência dos condenados? Não necessariamente. A esperança na vitória de Cristo não pode ser limitada "a priori". Note-se que estamos falando de esperança, o que exclui a presunção de quem quer apoiar-se em sua própria segurança. A esperança se funda, pelo contrário, na bondade de Deus, em sua graça e misericórdia, em sua vontade salvífica. Como diz H. U. von Balthasar, com a condenação é a própria "gloria

Dei" que é atingida. Se isso não criou nenhum problema em muitos períodos da história, ou, antes, na própria condenação se viu o triunfo da justiça de Deus, hoje não podemos fazer esse raciocínio. Daí a maior importância que adquire a nossos olhos o mistério da condenação eterna e, ao mesmo tempo, o chamado mais vivo à esperança[22].

A questão do estado intermediário

Não podemos terminar esta nossa breve introdução à escatologia sem uma referência ao problema mais discutido atualmente no campo da teologia católica, o do "estado intermediário". O enfoque da questão é claro: a plenitude que esperamos aparece no Novo Testamento ligada à aparição gloriosa de Jesus no fim dos tempos e à ressurreição universal. Mas, apesar disso, algumas indicações do próprio Novo Testamento mostram-nos a convicção do estar com Cristo imediatamente depois da morte (cf. Lc 23,42-43; Fl 1,23; 2Cor 5,1-10). Outros textos falam das "almas" ou "espíritos" (Ap 6,9ss.; 1Pd 3,19). O Novo Testamento não parece oferecer uma idéia clara sobre a relação entre o estado imediatamente subseqüente à morte e a ressurreição final. As duas coisas são afirmadas em paralelo. Nos primeiros séculos da Igreja, persiste a ambigüidade sobre a questão. Por um lado, afirma-se a imortalidade da alma; por outro, porém, alguns consideram que só com a ressurreição final se alcança a visão de Deus (é o caso de Justino, Ireneu, Tertuliano, que abre uma exceção para os mártires)[23]. Contudo, a idéia da visão de Deus imediatamente depois da morte continua ganhando cada vez mais terreno. Se na visão platônica a idéia da alma separada do corpo depois da morte não apresenta uma dificuldade especial, a explicação será mais difícil na concepção aristotélica; essa dificuldade, porém, não elimina a convicção da existência da alma separada depois da morte e da visão de Deus de que ela goza. A crise provocada pelas homilias de João XXII, de 1331 a 1334, nas quais se afirma que as almas separadas vêem só a humanidade de Cristo, na espera da ressurreição final, dá origem à constituição "Benedictus

22. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica* 5, 430; id., *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern, Schwabenverlag, 1987.

23. Cf. A. Fernández, op. cit. (nota 12); Greshake-Kramer, op. cit. (nota 1), em que se encontrará um abundante material.

Deus" de seu sucessor Bento XII. Nela se afirma que as almas dos bem-aventurados (depois da purificação do purgatório, conforme o caso) gozarão da visão da essência divina a partir de sua morte, como também que os condenados vão imediatamente para o inferno (cf. DS 1000-1002).

O recente questionamento dessa posição deve-se a diversos fatores[24]. Por um lado — esta problemática veio mais do contexto protestante —, a aparente contraposição entre as idéias de imortalidade e de ressurreição, das quais somente a segunda seria autenticamente bíblica; a primeira, de origem filosófica, implicaria uma salvação "natural", e, portanto, seria incompatível com o puro dom de Deus que a ressurreição poria em evidência. Esta última seria uma nova criação. As dificuldades dessa concepção são óbvias: como garantir a identidade do sujeito? Não é um recurso fácil demais à onipotência divina dizer que Deus pode ressuscitar o mesmo que na morte desapareceu completamente? Levantou-se também a hipótese de uma "dormição" do sujeito até a ressurreição final. Esta concepção, porém, não parece compatível com as declarações magisteriais a que nos referimos. Outras dificuldades remetem à impossibilidade de transportar para o além nossa noção de tempo; como também à idéia da "alma separada", que, a rigor, segundo santo Tomás, não seria "o homem" nem "eu" e apesar disso gozaria, segundo a concepção tradicional, da plenitude da visão de Deus. Daí a hipótese da ressurreição na morte, que, com diversos matizes, encontrou ampla acolhida até mesmo entre teólogos de prestígio[25]. Esses autores não pretendem negar a doutrina da ressurreição dos

24. Cf. H. Sonnemans, *Seele. Unsterblichkeit-Auferstehung* (cf. nota 36 do cap. 3), pp. 355-430; cf. também a nota seguinte.

25. Como início desta problemática na teologia católica, pode-se indicar a obra de G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen, Ludgerus, 1969. Nela, além da idéia da ressurreição na morte, G. pareceria não conceder a devida importância à idéia do fim da história. Este ponto topou imediatamente com críticas; cf. Alfaro, "La risurrezione dei morti nella discussione teologica sull'avenire della storia", in *Cristologia e antropologia*, pp. 555-576; J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, pp. 167ss., que indica ademais o valor de evento único que tem a ressurreição no NT. Também críticos em relação à idéia da ressurreição no momento da morte são J. Ratzinger, *Escatologia*, pp. 178ss.; C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, em especial pp. 289ss.; C. Ruini, "Immortalità e rissurrezione nel magistero e nella teologia oggi", em *Rassegna di Teologia* 21 (1980) 189-206. Também com reservas, W. Kasper (cf. nota 8); Bordoni-Ciola, *Gesù nostra speranza*, pp. 219ss. O próprio G. matizou seu pensamento sobre o valor do fim da história; cf. G. Greshake-N. Lohfink,

mortos, mas, diante da impossibilidade de pensar numa identidade material do corpo ressuscitado com o cadáver, pensam que seja possível outra noção de corpo, se quiserem, mais "espiritualizada", que seria a marca que a corporeidade deixou na alma humana, de forma que todas as dimensões do ser humano, transformadas de um modo que não podemos descrever, se dariam também desde o momento da morte em quem passou desta vida à definitiva. Surge a pergunta de se isso é suficiente, se a condição material e cósmica do homem é devidamente levada em consideração, embora não estejamos naturalmente em condições de descrever o modo como ocorrerá sua transformação. Pergunta-se também se se pode falar de realização plena quando o corpo de Cristo ainda não está completo. Se é preciso conceder certa importância ao fim da história em relação à plenitude pessoal, também tem sentido reservar para esse momento final e de totalidade do corpo de Cristo o termo ressurreição, em toda a riqueza de seu significado, que indica a participação total na glória do Ressuscitado.

Aludimos também ao problema do tempo em relação com o além. Daí a hipótese de "coincidência", para quem morre, entre o momento da morte e o da ressurreição ("*eschaton* distinto, mas não diferente, em sentido cronológico, da morte", J. L. Ruiz de la Peña), que do ponto de vista do "aquém" aparecem como momentos separados[26]. A ressurreição aparece, nesta hipótese, como um evento de plenitude definitiva em relação à parusia do Senhor, não como um evento "prolongado". É possível também perguntar-se: para quem morre, já se realizou a história que ainda está aberta, as ações da liberdade humana, as vidas que ainda não se iniciaram? Está quem morre já em comunhão de glória com quem é ainda peregrino nesta vida ou mesmo com quem ainda não começou a viver? Concede-se

Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit, 4. ed., Friburgo, Herder, 1982, p. 191, mantendo ainda a primeira idéia sobre o momento da ressurreição. Por isso, a idéia da ressurreição na morte deve ser claramente separada da negação da relevância do fim da história. Cf., também com simpatias, em maior ou menor medida, pela primeira idéia, H. U. von Balthasar, *Teodrammatica* 5, p. 307; M. Kehl, *Eschatologie*, p. 275; J. B. Libanio, *Escatologia cristiana*, Cittadella, Assis, pp. 212ss. não parece conceder importância ao fim da história.

26. Cf., entre outros, na teologia católica atual, G. Biffi, *Linee di escatologia cristiana*, pp. 97-98; J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, pp. 350ss., em que se achará também uma boa síntese das atuais tendências sobre a questão do estado intermediário.

todo o seu valor a essa história que ainda permanece por percorrer? Essas perguntas têm como única finalidade mostrar como é mais fácil ver nessas questões as dificuldades das soluções oferecidas que propor uma solução totalmente satisfatória. Com efeito, a formulação tradicional da "alma separada" está isenta de toda dificuldade. A alma separada é identificável com o "eu"? Não se deu demasiada ênfase à "separação" em detrimento da união com o Senhor (cf. Fl 1,23; 2Cor 5,8), que é a condição do bem-aventurado? Quem se encontra com Jesus no paraíso goza de uma plenitude humana superior à nossa, não está separado daqueles que são peregrinos neste mundo (cf. Vaticano II, LG 49-51), embora "ainda" aguarde (em nossas categorias temporais) a plenitude do corpo de Cristo, a transformação do universo e, junto com elas, a plena identidade consigo mesmo em todas as suas dimensões pessoais e sociais[27]. Além disso, e como conseqüência do que dissemos nos capítulos anteriores, também a vida da alma imortal e a comunhão com o Senhor "antes" da ressurreição final devem ser consideradas em relação a Cristo ressuscitado. Nenhum aspecto da escatologia cristã pode ser visto independentemente desse ponto central de nossa fé, o único em que se fundamenta toda a nossa esperança.

27. Depois da morte permanece nosso "eu", ou seja, somos "nós mesmos" e não somente "nossas almas", embora o uso deste conceito seja necessário. Cf. a carta da Congr. para a Doutrina da Fé de 17 de maio de 1979. Parece que, embora esse documento se mova, sem dúvida, na direção tradicional, não nos vemos diante da formulação pura e simples da doutrina clássica da alma separada; esta última, na opinião de santo Tomás, não é o homem, "non est ego", *In Ep. 1 ad Cor*, 15, 2; cf. *St*, I q. 29, a. 1, a alma separada não é pessoa.